José María Caballero Cuesta

HERMENEUTICA Y BIBLIA

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1994

Contenido

Siglas y abreviaturas 9

Introducción 11

I

LA HERMENEUTICA
EN EL SIGLO XX

1. La hermenéutica en la filosofía moderna 19
   a) Los precursores 19
   b) Bultmann 23
   c) El «segundo» Heidegger: la nueva hermenéutica 26
   d) H. G. Gadamer 27
   e) Ebeling y Fuchs 28

2. La hermenéutica católica hasta el Vaticano II ... 35

3. La hermenéutica bíblica en el Vaticano II 38
   a) El texto conciliar 38
   b) Estructura literaria del texto 40
   c) Explicación del texto 41
   Bibliografía 57

II
METODOS EXEGETICOS

1. El método histórico-crítico 65
a) Descripción y significado del método 65
b) Límites, deficiencias, permanencia 67
Bibliografía 72

2. El análisis estructural o semiótico 75
a) Descripción y significado del método 75
b) Un modelo entre tantos 85
c) Utilidad y ventajas del método 88
d) Límites e inconvenientes 91
e) Valoración del método 94
Bibliografía 96

3. Exégesis sociológica 98
a) Descripción y significado del método 98
b) Clases de exégesis orientada sociológicamente 103
c) Modelos sociológicos 105
d) Importancia de la exégesis sociológica 108
e) Posibilidades y límites 110

4. Interpretación materialista de la Biblia 113
a) Descripción y significado del método 113
b) Dos formas de exégesis materialista 117
Bibliografía 127

5. Interpretación psicológica de la Biblia 130
a) Descripción y significado del método 131
b) El caso de Eugen Drewermann 135
Bibliografía 173

III
VIAS DE INTEGRACION DE LOS NUEVOS METODOS

1. La Biblia es un texto escrito 179

2. La Biblia es un libro histórico 182

3. La Biblia es un libro teológico y actual 187

4. Resultados y consecuencias 194

5. Conclusiones generales 195
   a) Necesidad condicionada de los métodos exegéticos 195
   b) Dimensiones propias de la exégesis bíblica ... 198

APENDICE

Un siglo de interpretación de la Biblia en la Iglesia. Desde la *Providentissimus Deus* (18.11.1893) hasta el último documento de la Pontificia Comisión Bíblica (18.11.1993) 207

Siglas y abreviaturas

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma)
AnBi	Analecta Biblica (PIB Roma)
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid)
BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie (Múnich)
Bib	Biblica (Roma)
BiKi	Bibel und Kirche (Stuttgart)
BiLit	Bibel und Liturgie (Múnich)
BN	Biblischen Notizen
Burg	Burgense (Burgos)
BZ NF	Biblische Zeitschrift Neue Folge (Paderborn)
BZNW	Beihefte zur ZNW (Berlín)
CBSJ	Comentario Bíblico San Jerónimo (Madrid)
CuadB	Cuadernos Bíblicos (Estella)
CuadJer	Cuadernos Bíblicos de la Institución San Jerónimo (Valencia)
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément (París)
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique (16 vols., 1905-1965)
DV	Dei Verbum (Constitución del concilio Vaticano II)
EB	Enchiridion Biblicum (Nápoles-Roma [4]1961)
EDB	Encyclopedic Dictionary of the Bible (Nueva York 1963)
EstBi	Estudios Bíblicos (Madrid)
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Lovaina)
ETR	Etudes Théologiques et Religieuses (Montpelier)
EvT	Evangelische Theologie (Münster)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament (Gotinga)
GER	Gran Enciclopedia Rialp (Madrid)

JSOT	Journal for the Study of the Old Testament (Sheffield)
KBl	Katechetische Blätter
KBW	Katholisches Bibelwerk
LingBibl	Linguistica Biblica (Roma)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (11 vols.)
LTP	Laval Théologique et Philosophique Friburgo ([2]1957-1967)
LumVie	Lumière et Vie (Lyón)
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (Múnich)
NRT	Nouvelle Revue Théologique (Tournai)
NTS	New Testament Studies (Londres)
PCB	Pontificia Comisión Bíblica (Roma)
PL	Patrología Latina
QDisp	Quaestiones Disputatae (Friburgo-Viena)
RB	Revue Biblique (Jerusalén-París)
RecScRel	Recherches de Science Religieuse (Estrasburgo)
RevCatIn	Revista Católica Internacional (Madrid)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (7 vols., Tubinga [3]1957-1965)
RiBi	Rivista Biblica Italiana (Brescia)
RTh	Revue Thomiste (París)
RTL	Revue Théologique de Louvain (Lovaina)
RTPhil	Revue de Théologie et Philosophie (Neuchâtel)
Salm	Salmanticensis (Salamanca)
ScEsp	Science et Esprit
ScotJT	Scottish Journal of Theology (Edimburgo)
SemEstTr	Seminario de Estudios Trinitarios (Salamanca)
StBSt	Stuttgarter Bibel-Studien (Stuttgart)
StPat	Studia Patavina (Padua)
TLZ	Theologische Literatur Zeitung (Berlín)
TQ	Theologische Quartalschrift (Múnich)
TS	Theological Studies
UTB	Uni-Taschenbüchen
VerkF	Verkündigung und Forschung
VT	Vetus Testamentum (Múnich)
WuD	Wort und Dienst
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft (Tubinga)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga)

Introducción

La Biblia es la expresión en palabras humanas de la Palabra de Dios, dirigida a los hombres para su salvación. A esta Palabra el hombre debe responder escuchándola y comprendiéndola. La comprensión que parte de esta escucha es un encuentro, una comunión con aquel que habla, con su intencionalidad, con su mundo y con su mensaje. Las palabras más difíciles de comprender son aquellas que, depositadas en un escrito, nos llegan desde lejos. Un texto es la cristalización de unas ideas, la encarnación de una intencionalidad, de un proyecto, de un mensaje en ese extraño material que son los signos lingüísticos y las categorías culturales de las que el autor se ha servido para expresarse. El lector serio realiza un esfuerzo por captar lo que el autor dice; el texto es el primer lugar para comprenderlo.

La interpretación implica un itinerario largo y difícil que compromete toda la subjetividad del intérprete. Comprender es un «ir y venir de mí al texto y del texto a mí; es una colaboración-lucha entre el lector y el autor» (A. Rizzi), y compromete al lector a una escucha obediente. Se halla uno en condiciones de comprender si se está abierto a la exigencia interpretadora de las palabras y de la Palabra. En efecto, se puede leer, estudiar y entender simplemente en función de meros estudiosos; hacerse cargo, respetar, acaso reconocer como verdadero

y admirar; mas esto no basta para comprender la Biblia: ella quiere creyentes. Es preciso escucharla y comprenderla como imperativo absoluto para la propia vida, como certeza inmutable para la propia decisión.

Por eso la tarea de interpretación de la Biblia no es nada sencilla. Esta es un libro antiguo; su lengua, el tiempo en que nace, la cultura que refleja, ofrecen una distancia entre ella y nosotros. Es Palabra de Dios, lo que exige del lector u oyente una actitud determinada de apertura y escucha. Es un libro nacido en una comunidad, la Iglesia, que lo ha leído y releído a lo largo de los siglos desde múltiples perspectivas, tratando de descubrir en ella la noticia sobre Dios y sobre el hombre, y buscando luz para situaciones concretas y determinadas. De aquí que haya sido también continuamente interpretada a lo largo de los siglos. Pero, ¿cómo hacerlo de manera adecuada? A esta pregunta intentó responder siempre la parte de la introducción a la Sagrada Escritura que se denomina desde antiguo hermenéutica, entendida como el estudio de las normas apropiadas para la interpretación concreta del Libro sagrado.

La Iglesia ha practicado siempre esta hermenéutica*. Al vivir básicamente de un libro, se ha hallado siempre

* La hermenéutica bíblica en cuanto tal es una tarea sin fin. El padre de la hermenéutica moderna, Schleiermacher, dice que el arte de interpretar envuelve a toda la persona del intérprete. Pero el hombre-intérprete es un «espíritu en continuo desarrollo»; por eso la comprensión resulta un movimiento perpetuo. Por otra parte, la hermenéutica bíblica tiene para el creyente otros motivos para definirse tarea sin fin. Si la Escritura es Palabra de Dios en lenguaje humano, participa de alguna manera de la inagotable plenitud de Dios, del misterio insondable de Dios, del Dios de la revelación que sigue siendo siempre el «Dios escondido». «La Iglesia, a lo largo de los siglos, tiende incesantemente a la plenitud de la verdad divina hasta que se cumplan en ella las Palabras de Dios», dice el concilio Vaticano II (DV 8). Esto significa que la madurez plena de la Iglesia sobrevendrá sólo en la parusía de Jesucristo, y todo instante de la Iglesia terrena es un tender hacia dicha plenitud. La dimensión escatológica exige que la

en la necesidad de interpretarlo, de descubrir su sentido, de precisarlo, de defenderlo de cualquier malentendido. En cierto modo toda la historia de la inteligencia cristiana ha sido y sigue siendo un continuo ejercicio hermenéutico, en ocasiones tranquilo, con más frecuencia agitado y convulso por explicaciones encontradas y contradictorias.

Pero «el problema hermenéutico» es relativamente reciente. Nace cuando, más allá del acto y del esfuerzo por interpretar, urge la pregunta sobre su significado general y sobre las condiciones de su posibilidad. ¿Qué significa leer documentos que pertenecen a un tiempo y a un mundo lejanos al nuestro? ¿Cómo es posible entenderlos? Más aún, ¿qué significa propiamente comprender? Esta clase de preguntas surgen cuando aflora la conciencia de la historicidad humana. Hasta que no se llegó a la conclusión de que todos los hombres participan de una misma naturaleza y que el lenguaje –aun sirviéndose de signos convencionales diversos, las lenguas– es perfectamente idéntico en el orden de los significados, el problema no pudo ser advertido en toda su extensión y radicalidad. Es un hecho que usamos palabras distintas, pero no lo es menos que pensamos las mismas cosas bajo cualquier cielo y cualquier época; el único problema es el de la traducción lingüística. Pero, cuando se va aceptando la idea de que el hombre es hijo de la cultura en que vive, que ésta configura su modo de pensar y de sentir, de percibir y de reaccionar en el mundo, se adquiere también la conciencia de lo difícil que resulta entenderse, penetrar en mundos diversos del propio, inter-

Iglesia no se dé jamás por satisfecha con la inteligencia ya adquirida del Misterio de Cristo en su totalidad y en sus múltiples articulaciones, tal como se revela y se esconde a la vez en las Sagradas Escrituras. Por tanto, el capítulo sobre la hermenéutica bíblica sigue siendo un capítulo más abierto que todos los demás (cf. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, p. 320).

pretar documentos del pasado o del presente culturalmente lejanos. Esta conciencia alcanza categoría filosófica a principios del siglo XVIII. Desde entonces el problema hermenéutico se agudiza tanto en el ámbito católico como en el campo protestante.

Así pues, el problema de la hermenéutica en su amplitud es reciente, apenas si tiene un siglo y ha surgido principalmente al poner crudamente de relieve tres factores: la conciencia de una distancia entre el lector y el texto, distancia que no puede superarse sin prescindir de la subjetividad del lector; el esfuerzo de acercarse al texto no sólo para explicarlo, sino para buscar en él una luz que aclare nuestro presente; y la conciencia simultánea de que hay algún lazo de continuidad entre el texto y el lector de hoy, por lo que puede existir un diálogo entre ambos.

De aquí que la hermenéutica bíblica no puede prescindir en este momento de dialogar con las ciencias humanas para buscar lo que son los principios de interpretación de la Sagrada Escritura; y, por supuesto, la lectura e interpretación de la Biblia no se hace en diálogo individual y solitario entre el lector y el texto, sino en el ámbito de una comunidad en la que nació el libro y a la que pertenece quien ahora lo lee, es decir, en el ámbito de la Iglesia. Estas son precisamente las cuestiones de las que nos vamos a ocupar en el estudio que presentamos. Dejando a un lado la historia de la exégesis en la Antigüedad y en la edad moderna, me dedicaré a estudiar los esfuerzos que se han hecho en los últimos años para interpretar la Sagrada Escritura: 1) expondré la actitud protestante y católica en el siglo XX, incluido el concilio Vaticano II; 2) dedicaré el capítulo segundo a los métodos hermenéuticos recientes; 3) seguidamente discurriré sobre la posibilidad de la integración de estos métodos; 4) finalmente, sacaré algunas conclusiones. Al final de cada capítulo añado siempre una bibliografía amplia que

pretendo sirva para aquel que quiera desarrollar el contenido de ese capítulo en estudios más extensos y detallados. No se da por supuesto que todos esos títulos hayan sido consultados en la composición de esta obra.

Apenas concluido el trabajo que me había propuesto en un principio, apareció el último documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* destinado a conmemorar el centenario de la encíclica *Providentissimus Deus* y el cincuentenario de la *Divino afflante Spiritu,* por lo que me ha parecido oportuno añadir un Apéndice sobre la hermenéutica católica a través de los cien últimos años. Es la síntesis de una conferencia pronunciada en el aula magna de la Facultad Teológica de Burgos con ocasión de la pasada fiesta de Santo Tomás. Espero que dicho Apéndice sirva para ilustrar y completar la obra que titulo *Hermenéutica y Biblia.*

Burgos, 1994

I

LA HERMENEUTICA EN EL SIGLO XX

Distingo tres apartados destinados respectivamente a la hermenéutica en la filosofía moderna, a la hermenéutica católica antes del concilio Vaticano II y a la hermenéutica en este concilio.

1. La hermenéutica en la filosofía moderna

No es nada fácil la tarea de describir la trayectoria de la hermenéutica en la filosofía moderna, de la que un filósofo a ella dedicado, H. G. Gadamer, ha llegado a escribir:

> «La hermenéutica es el arte de entender. No obstante resulta particularmente difícil hablar sobre los problemas de la hermenéutica...» [1].

Escojo algunos de los nombres más prestigiosos de la hermenéutica filosófica, aquellos a quienes se deben –a mi parecer– las aportaciones más decisivas en esta materia.

a) Los precursores

En la primera mitad del siglo pasado, cuando la metodología de las ciencias exactas invadió las mentes de los intelectuales, se creyó que se podía aplicar a las ciencias históricas y humanísticas el mismo método positi-

[1] H. G. Gadamer, *Replica,* en AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* p. 284, cit. en V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, p. 266.

vista de investigación que se utilizaba en las ciencias naturales y que prometía obtener resultados absolutos: muchos creyeron que no había diferencia alguna entre el análisis químico de una substancia y la interpretación de un texto de Platón en cuanto a la objetividad y lo absoluto del resultado. El primero en rebelarse contra esta posición fue F. Schleiermacher [2], el cual en sus lecciones sobre hermenéutica mantiene que en el proceso de entender no se puede excluir la contribución activa del lector, que se acerca al texto con alguna precomprensión. Si hay contacto entre el escritor y el lector es porque ambos participan en «el espíritu objetivo» espinoziano, en la razón universal. Así pues, se da un círculo hermenéutico que pasa del lector al escritor, que se ilustran mutuamente.

F. Schleiermacher († 1834) fue el que inició la reflexión sobre la hermenéutica. Según él, ésta es el arte de comprender un texto. Esta comprensión no es fácil debido a la polisemia de cualquier palabra. En un diálogo hablado esta polisemia puede ser superada mediante aclaraciones del que habla y del que escucha, pero en el documento escrito se necesita hacer un juicio de valor. ¿Cómo? Mediante la gramática. Pero esto no basta; es necesario captar ante todo la genialidad del autor. El intérprete debe tratar de entrar en su mente mediante un acto de comprensión imaginativa y simpatética. Es lo que Schleiermacher llama «comprensión adivinatoria»: el intérprete se identifica con el autor del texto a partir del conocimiento previo que cada uno tiene de lo que es el hombre y la vida propia. Así pues, precomprensión,

[2] Para una síntesis del pensamiento hermenéutico de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Betti, cf. R. E. Palmer, *Hermeneutic's Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* Ewanston 1969; cf. también Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik,* Friburgo 1969.

comprensión adivinatoria y círculo hermenéutico son las categorías de esta primera aproximación a la hermenéutica [3]. El círculo hermenéutico fue canonizado a finales del siglo pasado por W. Dilthey, quien distingue entre *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y *Geisterwissenschaften* (ciencias del espíritu). El vínculo que establece este círculo es la afinidad psicológica entre el autor y el lector. Ni F. Schleiermacher ni W. Dilthey admiten en las *Geisterwissenchaften* la posibilidad de un acercamiento objetivo y positivista a los textos, una explicación que excluya el punto de vista del sujeto.

W. Dilthey († 1911) se pregunta: ¿cómo es posible comprender las ciencias del espíritu? Distingamos, dice, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Para las primeras hay que hablar de explicación; para las segundas hay que hablar de comprensión. ¿Cómo comprender? Trasladándose a la vida psíquica del otro. El objeto de nuestro conocimiento de un texto no es tanto el mensaje del texto cuanto del individuo que se expresa a través de él, su intencionalidad. La hermenéutica se convierte así en el arte de comprender las expresiones de la vida humana fijadas por escrito [4].

M. Heidegger († 1976), a su vez, se pregunta: ¿cuál es el modo de ser de este ser el hombre que no existe sino comprendiendo? Comprender es un constitutivo de la existencia humana. Se trata de un *a priori* anterior a todo acontecimiento psicológico, por tanto no es el pasado lo que interesa, sino el futuro. Comprender abre el ser a sus posibilidades de futuro, a su proyecto. Inter-

[3] «Interpretar es un arte, un arte cuyas reglas no pueden ser elaboradas más que a partir de una fórmula positiva; ésta consiste en una reconstrucción histórica (o comparativa) e intuitiva (o adivinatoria), objetiva y subjetiva del texto estudiado», cf. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, p. 87.

[4] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 144.

pretar no es la adquisición de informaciones sobre algo que se conoce, sino llevar a cabo las posibilidades proyectadas al entender; no es tanto la adquisición de un nuevo conocimiento sobre algo cuanto la explicación del mismo ser. Heidegger exige: presupuesto, previsión, precomprensión, el círculo hermenéutico. Toda la interpretación que contribuye a la comprensión tiene que haber comprendido antes lo que interpreta. Se trata de un proceso siempre irrealizado; de aquí la angustia existencial y el absurdo de la muerte [5]. Heidegger dedica los párrafos 31-34 de su *El ser y el tiempo* [6] al problema de la hermenéutica, apoyada en el comprender, que según él constituye el existencial fundamental [7].

[5] El término último de la comprensión no es sólo la otra persona, sino todo su mundo histórico-social, con sus imperativos morales, comunión de sentimientos, relaciones humanas, sentido de la belleza, etc. Son tres las etapas del proceso hermenéutico: la experiencia, la expresión, la comprensión. La primera precede a toda conciencia. No es subjetiva, sino objetiva, en cuanto que es un dato real, en cuanto que abraza el recuerdo del pasado y anticipa el futuro. La experiencia no implica la manifestación de los sentimientos, sino que es objetivación de la mente, de los pensamientos y de la voluntad del hombre en una época determinada. Así pues, una obra literaria no sólo deja al descubierto la psicología del autor, sino la experiencia de todo un mundo sociológico-cultural. La comprensión sólo es posible a través de una precomprensión en la que se encuentran el autor y el lector, el espíritu del uno y el espíritu del otro, el mundo del uno y el mundo del otro.

[6] *El Ser y el Tiempo,* México 1967, pp. 102-121.

[7] El hombre no es una esencia preconstituida, absoluta, sino su misma posibilidad. El no ha escogido existir, sino que se ha encontrado arrojado a la existencia, que tiene que mantener ganándola con sus opciones. Es una trascendencia finita, cuya estructura mantiene relaciones con el mundo que le rodea. Si el *Dasein* se despersonaliza, la suya es una existencia inauténtica. Ha de luchar continuamente para ganarse la propia existencia, pues de lo contrario caería de nuevo al nivel de los objetos. El afán por crear siempre el propio futuro puede convertirse en terror especialmente ante la muerte. El horizonte en que se desarrolla el ser es el tiempo. Por tanto, la historia no es una serie de sucesos en los que participa el hombre, sino algo que acontece continuamente, ya que el hombre es histórico por naturaleza. Así pues, el estudio de la historia es preguntarse cómo com-

b) Bultmann

Bultmann († 1976), basándose en la obra de Heidegger *Sein und Zeit (El ser y el tiempo),* desarrolla toda una hermenéutica existencialista para explicar el Nuevo Testamento. Para Bultmann la hermenéutica es el análisis del hombre, del *Dasein* (existencia). Acepta las críticas de Schleiermacher y de Dilthey, pero va más allá, profundizando el concepto de historia elaborado por los existencialistas. La historia, según éstos, no es la crónica del pasado sino la esfera en que se desenvuelve la potencialidad del hombre, su *Daseinsverständnis* (comprensión de la existencia), o autocomprensión, donde todo texto del pasado es un documento de cómo el hombre entendía su existencia. Y es ésta la pregunta específica que debe hacerse a todo texto. Este no es una cosa muerta que debe ser examinada pasivamente. El texto vive todavía, habla al lector para desarrollar sus posibilidades existenciales. El texto debe ser interrogado con la precomprensión que todo lector tiene cuando trata de leer un libro. Uno no puede entender lo que se dice del amor si no sabe qué cosa sea el amor. Esta idea previa, la *Vorverständnis* (precomprensión), se rectifica cuando contacta con el texto. Y el diálogo prosigue arriba y abajo hasta que se consigue el máximo de comprensión, aunque ésta no podrá ser jamás definitiva. El conocimiento así adquirido nunca es puramente teórico, es práctico y existencial, y se refiere primariamente a la autocomprensión de las posibilidades existenciales del hombre. Si es puramente teórica, no podrá ser jamás *eigentliches Verständnis* (comprensión auténtica), sino que permanece impropia, queda siendo *Vorverständnis* (mera

prendió el hombre en el pasado su propia existencia de forma que esta precomprensión pueda abrir las posibilidades para el futuro. El lenguaje del hombre es la hermenéutica del ser.

precomprensión), **porque no ha tenido como resultado** una decisión existencial.

Aplicando todo esto al Nuevo Testamento, llegamos a la interpretación existencial de la Biblia. El Nuevo Testamento puede ser interrogado desde diversos puntos de vista: históricamente, teológicamente, psicológicamente, etc. Pero la Iglesia me dice que el punto de vista específico sobre el que debe ser interrogada la Biblia es el que me conduce a una decisión existencial. Para este fin sirve perfectamente como *Vorverständnis* el sistema heideggeriano. Esta filosofía me provee de las preguntas que debo hacer al evangelio y me da una precomprensión que me permite entrar en diálogo con los textos del Nuevo Testamento. Por tanto, el grado de entendimiento es proporcional al grado de la *Vorverständnis* del sujeto. De este círculo no se puede salir; lo único que hay que hacer es introducirnos correctamente y no hacer al Nuevo Testamento preguntas que no está en condiciones de responder. El Nuevo Testamento, en efecto, no intentaba hablarnos de todo sino sólo del modo de entender nuestras posibilidades existenciales. Por lo mismo es necesario proceder a la desmitificación [8], que no es otra cosa sino un aspecto particular y concreto de la concepción general hermenéutica de Bultmann.

Es necesario, pues, traducir el mito en categorías existenciales, para que el nuevo lenguaje, que proviene de esto, pueda conducir a la decisión existencial del *Heilsgeschehen* (acontecimiento salvífico) pedida por el evangelio. El *Heilsgeschehen*, resulta cuando yo me decido a dar el paso desde la existencia inauténtica del pecado, del estado en que yo quiero coger por mis manos el

[8] El primer ensayo de Bultmann sobre la desmitificación se encuentra en *Offenbarung und Heilsgeschehen, die Frage der natürlichen Offenbarung. Neues Testament und Mythologie,* Múnich 1941. La exposición más completa se halla en *Jesus und die Mythologie,* Stundenbuch 1964, p. 47.

futuro y constituirme en señor de mi propia vida, a la existencia auténtica de la fe en la entrega al acto salvífico de Dios en Jesucristo. El acto de fe que condiciona este tránsito no se apoya en motivos racionales; es un salto en el vacío que tiene como fundamento a sí mismo. Por tanto, la *Vorverständnis* que me ha proporcionado Heidegger, entrando en diálogo con el Nuevo Testamento, conduce a la existencia auténtica de la fe que me convierte en cristiano. Ahora bien, para que la Palabra de Dios despliegue sobre el hombre de hoy toda la carga que encierra de interpelación y de transformación existencial, es necesario someter al texto a un proceso de desmitificación. El lenguaje bíblico es un lenguaje mítico que resulta extraño al mundo de hoy y puede convertirse en fuente de errores y confusiones a la hora de buscar su auténtico significado. Para evitar esto es necesario traducir el mito a categorías actuales [9]. Para Bultmann lo que se debe buscar no es el mero hecho objetivo, sino el compromiso existencial. Para lograrlo Bultmann acepta la concepción del hombre de Heidegger: un ser histórico cuyo ser es precisamente poder ser, es decir, un proyecto imposible de realizarse para el filósofo increyente (de aquí la angustia existencial), pero posible para Bultmann al introducir la fe, con la cual el hombre puede abrirse al poder ser. Esta fe es la pre-comprensión imprescindible para acercarse a una interpretación de los textos del Nuevo Testamento. Por eso, la historia no cuenta. Lo importante es que Jesús sea históricamente significativo para mí, que me encuentre con él en la historia significativa, en la que yo descubro mi nueva manera de ser.

[9] En el proceso desmitificador Bultmann cae no pocas veces en exageraciones injustificables, tomando por lenguaje mítico lo que en realidad es mensaje de la Biblia. Ello no obstante la preocupación preponderante de su exégesis –una comprensión del texto que sea captación del mensaje que tiene para mí, hoy, con la transformación subsiguiente de mi propia vida–

c) *El «segundo» Heidegger: la nueva hermenéutica*

Mientras Bultmann desarrollaba estas ideas, basadas en el libro de Heidegger *Sein und Zeit (El ser y el tiempo),* este mismo filósofo exponía sus conceptos concentrándolos en la naturaleza del lenguaje. El lenguaje tiene un puesto esencial en el «segundo» Heidegger, y en sus teorías, expuestas especialmente en su libro *Unterwegs zur Sprache (En camino hacia el lenguaje),* se han basado aquellos teólogos, discípulos de Bultmann, que han creado la llamada «nueva hermenéutica».

Fijémonos en lo que Heidegger piensa sobre el lenguaje. Para este filósofo la «verdad» no es la *adequatio intellectus ad rem* (la conformidad del entendimiento con la cosa), sino el desvelamiento del ser del hombre. Todo ser tiene la potencialidad de manifestarse en el hombre, y la naturaleza del *Dasein* (existencia) del hombre tiene la propia potencialidad de responder a esta manifestación. La respuesta del hombre a la verdad es el lenguaje. Este es llamado por Heidegger la casa del ser y dice que el hombre es el pastor del ser. De lo cual se sigue que la función de la hermenéutica del lenguaje es la de recrear, a través de las palabras, el lenguaje primitivo, la experiencia primordial que dio lugar a aquel determinado poema. Todo poeta tiene dentro de sí una poesía primordial que expresa siempre insuficientemente en sus versos. Entenderlo significa descubrir aquel poema íntimo, primordial y traducirlo en palabras modernas de tal suerte que reproduzca en otros la experiencia original. El lenguaje es un acontecimiento y como tal está ligado al ser, es la poesía primordial en que se expresa el pueblo. Este lenguaje, como acontecimiento, tiene un espe-

subraya una característica que nunca debería olvidarse en la interpretación de la Biblia.

cial poder de congregación. La tarea del hombre es escuchar. El lenguaje nos habla desde dentro. El es la casa del ser, y el hombre es el pastor del ser, ya que su tarea consiste en permitir que el ser aflore a través del lenguaje, poniéndose él mismo en el lugar en el que el lenguaje hablará. De este modo el hombre es pensado, interpretado por el lenguaje, porque en éste se oculta el ser y en él aflora.

d) H. G. Gadamer

Gadamer sigue al «segundo» Heidegger. No se halla contento cuando se afirma que el fin de la hermenéutica es entender lo que había querido decir el autor original, o lo que habrían entendido sus oyentes, en cuanto que, cuando algo es escrito, se desliga de las circunstancias de su origen y el documento adquiere una cualidad supratemporal. El que lo interpreta, según el dicho de Dilthey, lo hace desde el punto de vista del horizonte propio que se pone en diálogo con el del texto. Este, desligado de la defensa paternal del autor, debe hallar otro autor en el intérprete. El ejemplo lo tenemos en una obra musical. Haydn no reconocería una composición propia interpretada por una orquesta moderna, pero esta interpretación es siempre una música válida. Por tanto, el significado de un texto no es primariamente lo que quería decir el autor, sino lo que el texto dice *hic et nunc* al lector. Hay un hilo conductor que une al autor y al lector, que es la tradición idéntica de la cultura que constituye la *Vorverständnis* (precomprensión). De lo cual se deduce: de ningún texto se puede decir que haya encontrado una interpretación definitivamente válida, porque éste debe ser leído e interpretado de nuevo por cada generación subsiguiente [10]. El hombre, dice Gada-

[10] En Gadamer se tiene la preeminencia del texto sobre el autor. Un

mer, no es sólo proyectado hacia posibilidades futuras, sino que también ha nacido de un pasado; no sólo camina «hacia», sino que también viene «de». Por consiguiente, nuestra comprensión tiene una tradición y muchas tradiciones.

Así pues, comprender y por lo mismo interpretar consiste en insertarse en una tradición, o mejor, en un proceso de transmisión histórica, establecer un diálogo entre mi presente y el pasado. Esta comprensión se realiza cuando mi horizonte actual se une al pasado y se fusiona. Esta fusión es posible porque ambos (texto e intérprete) proceden de la misma tradición: de aquí el posible diálogo. El texto habla al intérprete: el texto ya no es el mismo para mí que lo era antes, pero sobre todo, yo, como intérprete, ya no soy el mismo que antes delante del texto.

e) Ebeling y Fuchs

Esta «nueva hermenéutica» tiene como fin primario estudiar el problema de la comunicabilidad de la revelación al hombre de hoy. El mensaje de Cristo no puede limitarse a su tiempo. Si es válido aún hoy, ¿en qué lenguaje se debe expresar?

El hombre no es una naturaleza estática; él conquista una y otra vez su naturaleza, autoentendiéndose como

texto escrito pierde en parte la paternidad del autor para adquirir la del lector. El autor y el lector tienen cada uno su propio horizonte. Mezclados ambos se obtiene una nueva realidad. El horizonte del autor sirve de comprensión y está constituido por el hilo conductor de la tradición, que tiene su origen en el pasado donde hemos nacido como en un río que fluye continuamente. Para Gadamer ninguna explicación puede ser definitiva, ya que cada generación tiene que leer el texto y medirse con él para poder dar vida a una nueva verdad, originada por la verdad que le es propia. Cf. J. Knilka, *Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel,* MThZ 40 (1989) 51-62.

persona diferente de las posibilidades ofrecidas por el futuro. El hombre se encuentra constantemente frente a la elección que le ofrece su autocomprensión. Está siempre abierto a la interrogación: no puede darse reposo si quiere continuar viviendo como hombre, porque cada momento lo coloca ante una elección, ante una decisión: de modo especial cuando se encuentra ante los «acontecimientos» históricos de mayor importancia. El quedarse en el pasado, el contentarse con lo hecho, es la muerte del hombre. El hecho de que el hombre sea provocado continuamente por un factor extraño a él significa que depende de una potencia superior a él; tal potencia es Dios. Y está bien que comprenda de una vez para siempre que no se puede conquistar una existencia auténtica sin colocarse frente a Dios, porque esta relación es esencial, a fin de que el hombre pueda entenderse a sí mismo. El vehículo de tal entendimiento es el lenguaje [11].

- *Valor del lenguaje*

Pero, ¿qué es el lenguaje? Como en el «segundo» Heidegger, no es para Ebeling y Fuchs un sistema arbitrario de sonidos para expresar pensamientos; el lenguaje auténtico no tiene una función meramente informativa; es provocativo, conduce a una decisión. Lo mismo que para Heidegger la palabra surge de la experiencia del ser y conduce a una experiencia análoga, así para Ebeling y Fuchs la palabra surge de la experiencia de un evento y

[11] Estos autores acentúan la importancia del lenguaje en el acto de interpretar, recogiendo las reflexiones filosóficas sobre el lenguaje del «segundo» Heidegger. Se trata de un lenguaje que tiene una función no meramente informativa, sino provocativa e interpelante, conduciendo siempre a una decisión. El lenguaje es ante todo acontecimiento. Interpretar un texto bíblico significa: descubrir en su lenguaje el acontecimiento originario que encierra y reproducirlo en el intérprete. De este modo el que acaba por ser interpelado no es el texto, sino el intérprete del texto.

debe conducir al mismo evento para que sea auténtica. Por eso en estos autores se habla de *Sprachereignis* (acontecimiento del lenguaje), así como de *Wortgeschehen* allí donde Bultmann habla de *Heilsgeschehen* (acontecimiento salvífico) [12]. El evento tiene necesidad del lenguaje para subsistir. El lenguaje le da vida, le saca fuera de la oscuridad de la existencia; por tanto, el lenguaje es la hermenéutica del evento (como en Heidegger era la hermenéutica del ser). El lenguaje que surge del evento pasa al patrimonio lingüístico humano, que contiene consiguientemente el repertorio del autoentendimiento del hombre. Y contiene en sí tantas posibilidades potenciales que sólo esperan ser liberadas para que puedan convertirse en evento. Por tanto, si el lenguaje es creatura del hombre, mucho más el hombre es creatura del lenguaje, en cuanto que de su patrimonio lingüístico recibe sus posibilidades.

De todo lo dicho se deduce que el lenguaje tiene un aspecto comunitario. Es un evento en el que los hombres participan de una realidad común, en la cual todo hombre se convierte en tal punto con todos los demás individuos [13]. Si el lenguaje es necesario para la comunidad entre los hombres, lo es más aún para la comunidad entre los hombres y Dios. Y tiene como fin, no informar, sino llamar a una decisión. Esto lleva consigo ciertas implicaciones con respecto a hacer la teología hermenéutica:

a) El lenguaje es ya de por sí una interpretación de la existencia.

b) El lenguaje no surge solamente de la necesidad

[12] Ebeling, *Das Wessen des christlichen Glaubens.* El Apéndice a este libro de Ebeling es la más clara explicación de lo que quiere decir la expresión «Sprachereignis» o «Wortgeschehen». Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus,* pp. 424ss.

[13] Fuchs, *Marburger Hermeneutik,* pp. 176-243.

de comunicar a otros la propia experiencia: su fin principal es el de esclarecer el significado de un evento, del cual surja espontáneamente el que pueda continuar en la vida.

c) Por tanto, cuando leo un texto, no debo buscar información abstracta, ni lo puedo leer con indiferencia o desinterés, porque el texto me llama a una decisión, a reproducir en mí el acontecimiento análogo a aquel del cual había tenido origen el mismo texto. Esto es entender auténticamente [14].

d) Si la finalidad de un texto es sólo la de conducir a un acontecimiento similar a aquel del cual ha tenido origen, todo dicho objetivizante que distrae de la cuestión existencial debe ser eliminado. De aquí la necesidad de la desmitificación.

e) La interpretación no está completa hasta que el texto no sea proclamado, para producir la palabra-evento que debe alcanzar. Por tanto no se puede decir que soy yo quien interpreta el texto, sino más bien que el texto interpreta mi existencia, pidiéndome aclarar mi modo de reaccionar en la vida, a la luz de aquel evento-palabra que lo originó.

f) Si el texto es religioso, el evento del que tuvo origen era la fe; consiguientemente, la interpretación no es completa hasta que no se replique en el oyente aquella fe misma que estaba en el origen.

• *La fe*

Y, ¿qué es esta fe según la «nueva hermenéutica»? Es el abandono de la autoafirmación, del esfuerzo por crear el propio yo y de afirmarlo a expensas de otros. La fe no

[14] Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, p. 203.

es una virtud junto a otras, es la substancia misma de la vida cristiana que debe encontrar toda su realidad: Dios y el mundo. Es el reconocimiento de Dios como creador por medio del abandono de la ansiedad por crear nuestro futuro, permaneciendo abiertos al futuro de Dios. Esta fe no puede tener ningún fundamento racional; es creer contra toda esperanza.

¿Cómo entra Cristo en esta fe? Nuestra fe reproduce la misma fe de Cristo. El es la medida de nuestra fe, y creer en Cristo no significa otra cosa que aceptar su fe y reproducirla en nosotros. De aquí que Fuchs y Ebeling reconozcan el valor de Jesús como personaje histórico, en contra de Bultmann. Pero no admiten que esta historia pueda dar firmeza a la certeza de nuestra fe. Fe e historia están en relación la una con la otra como lo están evangelio y ley [15]. Cristo puso fin a la historia.

La «nueva hermenéutica» está en contra de la historia de la salvación por otra razón: la fe significa vivir en el presente a la luz del futuro, el futuro de Dios. Así pues, la clave de la fe no es ningún acontecimiento como tal, sino el lenguaje que responde a aquel evento. El lenguaje que la ha causado no es el lenguaje de la historia, sino el de la gracia que reclama mi presente como el presente del amor de Dios. El texto del Nuevo Testamento no es otra cosa que el lenguaje que promana de la respuesta de Jesús al amor de Dios en el presente.

Así pues, ¿con qué espíritu debemos examinar el texto de los evangelios? Este texto no es un texto histórico en el sentido de que quiera decir qué es lo que otros creían; no es un texto informativo y no debe ser interpretado como tal. Por tanto lo debemos considerar exclusivamente como kerigma que pide una decisión, y no como una información que pide un asentimiento. A él,

[15] Fuchs, *Hermeneutik*, p. 104.

pues, hay que recurrir para conocer cómo ha comprendido Jesús su propia existencia frente a Dios. Cualquier otra interpretación no existencial retorcería el texto y lo haría estéril.

Para una interpretación recta Fuchs introduce lo que él llama el principio hermenéutico:

> «pon un gato frente a un ratón y se manifestará su 'gaterío'» [16].

También en la hermenéutica como en la química se requiere un «catalizador» que permita o cause respectivamente que un texto se realice, que muestre lo que verdaderamente es, cuál es su intención propia. El principio hermenéutico es la recta pregunta hecha a un texto para hacerle decir lo que realmente contiene: indica dónde se halla la verdad. Esta se halla en Cristo. Fuchs ilustra esto mediante el análisis del himno de la Carta a los Filipenses (2,6ss).

• *La historia de Jesús*

Ahora se entiende mejor la posición de Fuchs y Ebeling con respecto al problema del Jesús histórico, en oposición a Bultmann [17]. Para este último, lo que verdaderamente importa sólo es el hecho de que Jesús ha existido y ha muerto en la cruz, es decir, el *Dass* (el que), no el *Wie* (cómo). A Ebeling y a Fuchs les importa también la modalidad de la vida de Jesús. Jesús, en efecto, no intentaba dar información sobre el futuro de la historia o sobre cómo terminaría el mundo. Su mensaje se halla en su lenguaje. Su entrega a la humanidad es una palabra que se convierte en modelo de fe para el creyente. En-

[16] Fuchs, *Hermeneutik*, p. 109.

[17] Ebeling, *Wort und Glaube*, I, pp. 300ss; Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, pp. 143ss, y *pássim*.

tender el lenguaje de Jesús significa reconocer en la vida cotidiana el tiempo de la intimidad entre Dios y el hombre, como de los hombres entre sí [18]. Tal lenguaje increíble solicita aquella fe que hace actualizar la palabra-evento dentro de nosotros.

La resurrección no debe ser entendida como hecho histórico objetivo, lo que la convertiría *ipso facto* en un mito. Tampoco debemos preguntarnos si la tumba vacía es verificable históricamente. Las apariciones [19] no deberían fundar nuestra fe. Ni debemos concebir la resurrección como algo que da valor a la cruz: la fe en la cruz precede a la resurrección, no la sigue. La fe pascual significa confesar que Jesús era de hecho la Palabra, porque ha muerto en la cruz. Las apariciones del resucitado son importantes no como hechos «objetivos», sino porque continúan el discurso de Jesús y abren una dimensión escatológica, en el sentido de Bultmann (*Heilsgeschehen*, acontecimiento salvífico).

Mi fe lingüística es un eco de la fe de Jesús hasta la muerte. Así pues, Jesús se convierte no sólo en el modelo de la fe, sino también en el modelo del hombre, de la personalidad que se conquista cuando se renuncia a la autoafirmación para abrirse al futuro de Dios. Denota la rendición del hombre que reconoce a Dios como el límite del «ego», el hombre que cede su control sobre el tiempo abandonando toda filosofía de la historia. Jesús hizo actual para nosotros a Dios en su lenguaje.

• *Relación con el catolicismo*

Fuchs y Ebeling siguen la línea de sus compañeros de creencias y se hallan lejos del pensamiento católico.

[18] Fuchs, *The New Hermeneutic*, pp. 139ss.

[19] Ebeling, *Wort und Glaube*, I, cap. IV.

La historia de la salvación es un presupuesto de la doctrina del concilio Vaticano II [20]. Es verdad que cierta desmitificación debe hacerse y se ha hecho en la interpretación de los capítulos primeros del Génesis. Pero no se puede negar el carácter informativo del lenguaje. Hay que acceder a lo que piensa sobre el fin de la palabra inspirada: solicitar de nosotros la fe como acto de entrega. El lenguaje que surge de los autores de la Biblia es una palabra-evento que tiene como fin producir el mismo acontecimiento-palabra en nosotros. Las palabras de Jesús en particular son el modelo de nuestro comportamiento con Dios, de nuestra apertura hacia el futuro, de nuestra confesión, de nuestra autoafirmación. Pero los lados positivos de la hermenéutica existencial pueden ser absorbidos por la fe católica sin recurrir a las negaciones drásticas de esta escuela. Todo nace de la idea de Heidegger: el lenguaje no es solamente una forma accidental del pensamiento, sino la chispa original que surge de la experiencia primitiva que el hombre tiene del ser.

2. La hermenéutica católica hasta el Vaticano II

Los autores católicos no entraron nunca en diálogo con el racionalismo dominante en el siglo XVIII más que para refutarlo. La exégesis de este tiempo seguía el método tradicional, hasta que surgió la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, que por lo demás se limita a subrayar la importancia que hay que dar a los cursos escriturísticos en los centros de estudios eclesiásticos, así como a afirmar que un texto no puede ser interpretado de forma contraria a la tradición, al consenso unánime de los santos Padres y a la analogía de la fe.

[20] Cf., especialmente, *Dei Verbum* 3 y 4 y *pássim* en todos los documentos del concilio.

Añadía que los católicos son libres para proseguir el estudio de los textos difíciles de la Escritura. En esta encíclica se recomienda además el estudio de las lenguas orientales, del arte crítico y de las ciencias naturales, cuyos fenómenos se describen a menudo en la Escritura con un lenguaje popular. Es de notar en esta encíclica la definición que da de inspiración y que se ha impuesto como clásica [21].

En el primer decenio de nuestro siglo aparece en la Iglesia el problema del modernismo. Entonces surgieron algunos autores católicos que se acercaron en cierto modo a la exégesis realizada por los protestantes en su relación con la crítica histórica y sobre todo con respecto al mundo científico. Pero en realidad los católicos no se hallaban aún preparados para afrontar esos problemas, debido a su largo aislamiento con respecto al pensamiento del mundo contemporáneo. Fue Pío X quien, al ver el efecto negativo que el racionalismo producía entre los protestantes, no dudó en intervenir, poniendo freno a la investigación de los católicos mediante la publicación de la encíclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili,* de tal manera que los exegetas católicos apenas realizaron durante treinta años progreso alguno en el campo hermenéutico. En este período, sin embargo, gracias al Instituto Bíblico de Roma y a la Escuela Bíblica de los dominicos de Jerusalén, se fueron preparando en el terreno bíblico investigadores válidos que fueran capaces de recoger el desafío en tiempos más propicios.

Benedicto XV se limitó en su encíclica *Spiritus Paraclitus* a no excluir ningún pasaje bíblico de la inspiración divina, al afirmar que la historia bíblica no había sido escrita «secundum apparentias» y que los autores de los

[21] EB 81.

libros sagrados no se limitaron a referir la verdad solamente como se decía en su tiempo, exhortando por otra parte a que no se exagerase con teorías como la de las «citas implícitas», el sentido «pseudohistórico» y diversos «tipos de literatura». El verdadero sentido de la Escritura es el sentido literal, al que pertenece también el sentido metafórico [22].

La encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943) fue la «luz verde» que abrió el camino a la continuación de la investigación razonablemente libre entre los exegetas católicos. El primer fruto de esta apertura fue la Biblia de Jerusalén y el Comentario católico de toda la Sagrada Escritura. En esta encíclica se habla ya de los géneros literarios y se subraya la importancia de las traducciones a partir de la lengua original, ya que la Vulgata sólo tenía una autoridad jurídica, no crítica. Pío XII ha recogido en su escrito la afirmación de Benedicto XV según la cual el sentido de la Escritura es el sentido literal y que en cuanto al espiritual sólo había que admitir el sentido intentado por Dios. Pío XII invita a la crítica textual e histórica a hacer uso de los hallazgos científicos, arqueológicos y literarios recientes para realizar una armonía entre la ciencia y la exégesis, afirmando además que los textos bíblicos cuyo sentido había sido determinado por la Iglesia o por los Padres eran realmente pocos [23]. Pío XII en su carta al cardenal Suhard habló también de los once primeros capítulos del Génesis, afirmando que no eran históricos en el sentido clásico.

De esta manera se ha ido preparando el terreno para el florecimiento de los estudios bíblicos en la Iglesia católica, estudios que ejercieron un influjo preponderante

[22] EB 444.

[23] EB 538.

en el concilio Vaticano II. Finalmente, existía un obstáculo por superar: el hecho de la aplicación de la *Formgeschichte* (historia de las formas) a los evangelios, caballo de batalla de la retaguardia tradicionalista en vísperas del concilio. Este obstáculo fue superado mediante la *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios*, publicada por la Pontificia Comisión Bíblica en el año 1964.

Con estos presupuestos, el concilio Vaticano II llevó a cabo una verdadera revolución en materia hermenéutica respecto a los decenios anteriores. La constitución dogmática *Dei Verbum* tuvo la historia más agitada de todos los documentos conciliares. Es importantísimo para nuestro tema el número 12 de esta constitución, que trata directamente de la interpretación de la Sagrada Escritura. A su estudio detenido voy a dedicar el apartado siguiente [24].

3. La hermenéutica bíblica en el Vaticano II

a) El texto conciliar

En el capítulo segundo de la constitución dogmática sobre la divina revelación, el número 12 está dedicado a

[24] El hecho de la ausencia de los autores católicos en la investigación bíblica que se dio fuera del ámbito de la Iglesia católica en el siglo pasado y en la primera mitad del presente, se explica por diversas causas que provienen del ámbito propio católico y del ámbito extracatólico. De parte católica se da: la acentuación unilateral del carácter intelectual de la fe; el retraso con que el catolicismo ha integrado a su exégesis la crítica literaria e histórica; la congelación de los teólogos en la problemática escolástica, que les ha hecho más difícil el diálogo con los filósofos contemporáneos. Por parte no católica, influyeron: la filosofía teísta y atea del siglo XVIII, que acabó por negar el mismo principio de la religión revelada; la crítica histórico-literaria del siglo XIX, que aplicada a la Biblia, con evidentes extrapolaciones, no sólo ponía en cuestión el origen literario de las fuentes bíbicas, sino que acabó por conducir a una interpretación radical y des-

exponer cómo debe ser interpretada la Sagrada Escritura. El texto tiene cuatro partes según el esquema siguiente:

12a: «Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención:

- lo que los autores querían decir
- y lo que Dios quería dar a conocer con sus palabras.

12b: Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas:

- Los géneros literarios, pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios.
- El intérprete indagará lo que el autor sagrado intenta decir y dice según su tiempo y su cultura por medio de los géneros literarios de la época.
- Para comprender exactamente lo que el autor quiere afirmar en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los modos de pensar que se usaban en tiempos del escritor,
- y también las expresiones (modos) de que entonces se valía en la conversación ordinaria.

12b': La Escritura se ha de leer e interpretar en el mismo Espíritu con que fue escrita:

- por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado, hay que tener en cuenta con no menor cuidado:
  - el contenido y la unidad de toda la Escritura,
  - la tradición viva de toda la Iglesia,
  - la analogía de la fe.

12a': A los exegetas toca aplicar estas normas en su

tructiva de la religión de Israel y del cristianismo primitivo, con la exclusión de lo sobrenatural y de la revelación histórica.

trabajo para ir penetrando y exponer el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que pueda madurar el juicio de la Iglesia.

Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la Palabra de Dios» [25].

b) Estructura literaria del texto

En el esquema expuesto se distinguen claramente cuatro párrafos: 1) el primero es un anuncio del tema; 2) el segundo recuerda las exigencias de la exégesis crítica (el estudio de los géneros literarios y la situación histórica de los textos); 3) el tercero describe los criterios de una exégesis cristiana; 4) el cuarto encierra una conclusión [26].

¿Qué relación existe entre el segundo y tercero de los párrafos, entre las normas de la exégesis crítica y las de la interpretación teológica? A primera vista se podría pensar que la exégesis histórico-crítica y la interpretación teológica deben ser completamente distintas y separadas. Pero tal separación es inadmisible; no corresponde de ninguna manera a la intención del texto conciliar:

> «el intérprete de la Escritura... debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a entender con sus palabras».

Según esto, el *sensus divinus* debe ser buscado en el

[25] *Concilio Vaticano II. Constitución «Dei Verbum»*, BAC, Madrid 1969, pp. 109-111.

[26] Sobre cómo se llegó a este texto final en el concilio, así como sobre su fondo patrístico, cf. I. de la Potterie, *La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 159-164.

sensus humanus. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que ambos se identifiquen.

¿Se podría hablar entonces, con el P. Molina, de dos niveles en el trabajo exegético? [27] La conexión de los dos párrafos que se refieren a la interpretación de la Biblia impide hacerlo. No se puede hablar de un nivel crítico o racional y otro teológico. Esta idea evoca demasiado la idea estática de una separación de planos. Si queremos recurrir a una imagen, sería preferible hablar aquí de dos círculos concéntricos: el lector o intérprete cristiano de la Biblia debe realizar un trabajo crítico-racional (primer círculo), pero en el interior de un contenido más amplio y dentro de una perspectiva más elevada (segundo círculo), a la cual tiende desde el principio, impulsado por el dinamismo de la propia fe. El trabajo crítico obedece ciertamente a sus propias leyes; pero el exegeta cristiano lo practica en el interior de un contexto más vasto, y dentro de una perspectiva más amplia, orientado por una intención profunda que es la de la fe.

c) Explicación del texto

• *12a: anuncio del tema*

– Primer principio teológico.

El texto conciliar anuncia y resume en su primera frase lo que después va a intentar explicar. Para ello parte de un presupuesto de fe:

> «Dios habla en la Escritura por medio de hombres y con lenguaje humano».

A continuación indica la consecuencia de este presupuesto para la lectura e interpretación de la Biblia. Esta consecuencia abarca el objetivo que el lector o intérprete

[27] M. A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, Burgos 1987, pp. 271-295.

se ha de proponer y el camino que ha de recorrer para conseguirlo. El objetivo no ha de ser otro que conocer «lo que Dios quiso comunicarnos». El camino se concreta en el «estudio atento del texto». Al hablar del objetivo que se pretende conseguir, llama la atención la conexión que se establece entre «lo que los autores querían decir» y «lo que Dios quería dar a conocer» mediante la conjunción copulativa «y». Según se deduce de las actas conciliares, la conexión no supone una distinción ni una ruptura entre lo uno y lo otro. La Palabra de Dios en la Escritura se reviste del lenguaje humano y lo que Dios pretende comunicar queda reflejado en lo que pretenden transmitir los hagiógrafos. La conexión quiere subrayar no la posibilidad de ver diversos sentidos en el texto sagrado, sino la necesidad de dar al trabajo exegético una dimensión teológica.

En definitiva: no cabe hacer separación entre interpretación de la Biblia como libro meramente humano e interpretación de la Biblia como libro que contiene y es Palabra de Dios. Tomar en serio la naturaleza humano-divina de la Escritura, derivada del hecho dogmático de su inspiración divina, lleva consigo tomar en serio la humanidad de la misma Escritura. Y esto, porque no hay posibilidad ordinaria de acceso a la palabra escrita de Dios si no es a través del conocimiento de la palabra humana de la misma Biblia. Si la encíclica *Providentissimus Deus* había afirmado la divinidad de la Escritura contra los autores racionalistas, la *Divino afflante Spiritu* había proclamado la humanidad de esa misma Escritura ante posibles docetismos dominantes en el campo de los autores católicos. Quien no entiende al hombre que habla, ¿cómo entendería a Dios inefable? En esta línea hay que entender el texto conciliar [28].

[28] L. Alonso Schökel estudia detalladamente el alcance de la afirmación del concilio sobre la intención del autor y sus limitaciones: trata de

– Primer principio exegético.

Para conocer lo que Dios quiere decir y dice en la Sagrada Escritura es necesario conocer tanto la intención del autor o autores humanos como su lenguaje. Desde el punto de vista de la humanidad de la Sagrada Escritura, la constitución *Dei Verbum* nos propone como primer principio hermenéutico la investigación de la intención del autor o autores humanos de la Biblia. Este principio, que se actualizó sobre todo con ocasión de querer exculpar a la Biblia de todo error, tiene un contenido mucho más amplio y profundo. Debemos, pues, estar en guardia para no tomar este principio ingenuamente. En efecto, entre lo que quiere decir el autor y lo que escribe para decirlo hay una gran distancia, que no es necesariamente y en todo coincidente. En segundo lugar, entre la obra y el lector determinado en un momento concreto hay una segunda distancia todavía mayor: el ambiente cultural y vivo del autor, que no comprenden el lector o intérprete actuales.

Y las dificultades aumentan al tener en cuenta las limitaciones de la intención del autor que nos señalan las ciencias humanas, tales como la psicología, la sociología, etc. ¿Hasta qué punto pueden actuar impulsos inconscientes en lo que el autor quiere o no decir? ¿Hasta qué punto hay una serie de connotaciones sociológicas, empezando por el mismo lenguaje del autor, que condicionan lo que éste quiere decir, añadiendo o quitando matices, sin que el mismo autor lo perciba de un modo reflejo? Y aún podemos añadir lo que la actual ciencia

«el tema de la intención, afirmación céntrica»; «el principio de la intención en su fondo histórico»; «la intención y sus límites hermenéuticos»; «la intención en el texto conciliar», en *Concilio Vaticano II. Constitución «Dei Verbum»*, BAC, Madrid 1969, pp. 423-433.

literaria nos dice acerca de la autonomía del texto una vez que ha salido de las manos del autor [29].

Es verdad, un estudio serio del texto, de su historia, de su contexto inmediato y amplio nos puede ayudar a comprender mejor lo que el autor o los autores querían decir con sus palabras. Pero en ningún caso podemos pretender una indagación absolutamente cierta de la mente del autor o autores. Aparte de que siempre nos quedarán al margen otros muchos datos, difícilmente aprehensibles, puesto que escapan a la psicología del propio autor. Todavía se complican más las cosas si tenemos en cuenta lo que dice el texto conciliar. Para saber lo que Dios quiso comunicarnos en la Sagrada Escritura no basta que estudiemos con atención lo que el autor quiso decir; hay que estudiar además «lo que Dios quería dar a conocer con las palabras de ellos». ¿Se trata aquí de algo distinto, del sentido pleno? No. Se afirma que el sentido de los autores humanos y el entendido por Dios deben deducirse fundamentalmente del texto y no sólo de la intención del autor, aunque no se identifiquen.

- *12b: Hermenéutica racional*

Para descubrir la intención del autor hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios [30]. Es consecuencia de los principios anteriores: se necesita aceptar todos los instrumentos y métodos de interpretación que se emplean en cualquiera obra humana literaria de similares características. Tales son los géneros literarios, la crítica textual y literaria, los métodos filológicos y lingüísticos, los métodos histórico-críticos. Ahora

[29] Véase la segunda parte de nuestro trabajo: «Métodos exegéticos», pp. 61ss.

[30] Cf. L. Alonso Schökel, *o. c.*, pp. 433-447.

bien, es necesario en el uso de estos instrumentos y métodos liberarlos de aquellos principios, a veces conectados con ellos, que entran en contradicción con la naturaleza divina de la Sagrada Escritura.

– Los géneros literarios.

Entre los muchos procedimientos para investigar el significado del texto bíblico, el concilio subraya («entre otras cosas») los géneros literarios. La razón de esta insistencia es histórica: se debe sin duda a la discusión existente sobre su uso desde los tiempos del P. Lagrange. De ellos habla expresamente Pío XII en la *Divino afflante Spiritu.*

– Las condiciones de tiempo y de cultura.

El segundo dato de la hermenéutica racional está indicado con la expresión

> «lo que el autor en determinadas circunstancias dice o intenta decir, según su tiempo y su cultura» [31],

frase excesivamente recargada que parece acentuar el condicionamiento temporal de la obra bíblica, al que se refiere tres veces: «circunstancias, tiempo, época».

– Los modos de pensar [32].

La constitución ofrece una tercera categoría de métodos de hermenéutica racional. Quizá quiere decir lo mismo que ya se ha dicho antes al hablar de los géneros literarios y las circunstancias de tiempo y de cultura [33].

[31] Cf. *Ibíd.*, p. 447.

[32] Cf. *Ibíd.*, pp. 475ss.

[33] M. A. Molina Palma, comentando este texto del concilio, hace las siguientes observaciones que hacemos propias: «Hay que reconocer que la constitución adolece en este punto de pobreza y de parcialidad. Tratándo-

– Otros procedimientos.

El concilio Vaticano II menciona otros medios o procedimientos que se pueden emplear para interpretar el texto bíblico. Teniendo en cuenta la instrucción del año 1964 sobre la verdad histórica de los evangelios, podemos contar entre ellos: el método crítico, entendido en sentido amplio, para someter a las fuentes a una investigación minuciosa, fijar su carácter y valor, aprovechar los resultados obtenidos por la crítica textual, por la crítica literaria y por los conocimientos lingüísticos [34]. Esta instrucción nos invita a utilizar el análisis de las tradiciones y el análisis de la composición (redacción) de los escritos sagrados, con tal que se haga con la debida prudencia. Esta misma prudencia hay que utilizar en el posible uso de los nuevos métodos de acceso a la Biblia, tales como la semiótica, el análisis sociológico y el análisis psicoanalítico (cf. *infra*).

En resumen: la necesidad de una investigación exegética seria se exige por la naturaleza de la misma inspiración de la Biblia. Según ella, el intérprete no llegaría a comprender su mensaje si no se ha planteado antes una cuestión precisa: ¿qué es lo que quiere decir este texto según la intención del autor humano?, y sin haber dado una respuesta a esta pregunta. El primer criterio ineludible para no incurrir en un subjetivismo reprobable, y sobre todo para captar la Palabra de Dios en la Biblia, es la

se de un documento que pretende señalar las pautas que rigen la exégesis católica, se hubiera esperado por lo menos una enumeración de cosas tan fundamentales como la elaboración de un texto crítico, el conocimiento de las lenguas antiguas, especialmente el griego y el hebreo, familiaridad con la historia, geografía, literatura del Oriente Antiguo; todas esas cosas son por lo menos tan básicas como el conocimiento de los géneros literarios, si no más. En este aspecto, la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII es mucho más completa y equilibrada», *o. c.*, p. 208.

[34] Cf. la instrucción *Sancta Mater Ecclesia.*

fidelidad al texto y a su sentido literal. La Palabra de Dios en la Escritura está penetrada completamente por la palabra humana, y aquello que Dios intenta comunicar se expresa en lo que han querido comunicar los hagiógrafos.

De todo ello se deduce la necesidad de la crítica literaria e histórica. De la crítica literaria habla expresamente el concilio. La crítica histórica no es mencionada expresamente en la *Dei Verbum.* Pero las afirmaciones hechas en el número 12 sobre la diversidad de géneros literarios en la historia introducen en ella, y la relación del escritor sagrado con el contexto cultural de su tiempo no puede ser determinada correctamente sin la ayuda de un método histórico-crítico.

• *12b': Principios de hermenéutica teológica*

Pero el estudio atento del texto sagrado exige mucho más que una simple indagación de carácter literario e histórico. El lector o intérprete de la Biblia no puede situarse ante ella como si se tratara de un mero documento humano. En tal caso haría una lectura reductiva del mismo. El Espíritu que ha dirigido al autor debe animar también al lector y al intérprete del texto bíblico, y esto no como una superación o idealización, sino como algo necesario para comprender lo que Dios quiere comunicarnos a través del lenguaje humano. De aquí que el texto conciliar continúe y subraye con especial énfasis que

> «la Escritura se ha de leer e interpretar con la ayuda del mismo Espíritu con que fue escrita»,

lo cual implica: a) atender al «contenido y unidad de la Biblia; b) a la tradición viva de toda la Iglesia; c) a la analogía de la fe».

– Un principio general:
la lectura «en el Espíritu».

El principio general sancionado por la *Dei Verbum* suena de una manera positiva:

> «La Sagrada Escritura debe ser leída e interpretada en el mismo Espíritu con que fue escrita».

¿Es esta frase una introducción a las normas específicas de una exégesis teológica que ahora se van a proponer? No. La división entre interpretación racional y teológica no es sostenible: se trata de la interpretación de un texto cuya naturaleza es plenamente humana y divina a un tiempo. Aquí ocurre como en el primer caso, en 12a, donde se anuncia el principio hermenéutico de la unidad humano-divina de la Escritura para exponer después los principios derivados más directamente de su humanidad: la intención del autor y el texto, los géneros literarios y otros métodos y lecturas, que posibilitan la comprensión de la Escritura. Aquí, en 12b', se introduce un principio que, aceptando la humanidad de la Escritura (*sed*), pone de relieve el ámbito divino en que ha sido escrita, y en el que, por tanto, debe ser leída e interpretada: en el Espíritu. Se trata de subrayar el horizonte dentro del cual se realiza la interpretación de la Sagrada Escritura. Este horizonte no puede ser otro que el Espíritu en el cual se escribió.

El Espíritu de Dios que actuó en las etapas del Antiguo y Nuevo Testamento, que dio a conocer al pueblo de Dios la salvación mediante hechos y palabras, bajo cuya acción ésta se puso por escrito y fue reconocida como Escritura inspirada y normativa, es el mismo Espíritu que hace posible la encarnación del Verbo de Dios, el mismo que deja Jesucristo a su Iglesia para que reconozca en su palabra y en sus obras la plenitud de la revelación de Dios, el mismo bajo cuya acción estos hechos se ponen por escrito, el mismo que lleva a la Iglesia

a reconocer en estos escritos la definitiva revelación de Dios y a someterse a ellos, señalándolos como normativos y canónicos. En consecuencia, es también el mismo Espíritu, que habita y vive en la Iglesia como palabra interna de ella, el que sigue dándole a conocer la palabra externa que es la Escritura, haciendo posible su interpretación auténtica, convirtiéndola en palabra eficaz hoy y en cada tiempo. Y es que la revelación se ha encarnado totalmente y sólo se muestra por vía de encarnación; por tanto, llegando por mi esfuerzo humano a la humanidad de la Biblia, no conozco lo divino de ella. Con puro esfuerzo humano no puedo entenderla.

La Palabra divina hecha hombre no puede ser comprendida sin fe; lo mismo la Escritura, como revelación humanizada. ¡Cuántos la leyeron o la escucharon sin percibir en ella la Palabra de vida! Todas las técnicas humanas no llegan a su núcleo, que es misterio, a su verdadero sentido, que es revelación. Es ilusión pensar que para la percepción objetiva, para la auténtica comprensión, hay que dejar aparte la convicción de la fe. Como una pieza musical, puede ser analizada mecánicamente en las proporciones de su movimiento por uno u otro; pero eso no es comprenderla como obra de arte.

> «El animal oye los sonidos y los movimientos de una pieza, incluso emite y escucha ultrasonidos; pero no oye música» [35].

De modo semejante el hombre «carnal» no comprende «lo espiritual».

Gögler [36] termina así un capítulo sobre la inspiración en Orígenes:

[35] L. Alonso Schökel, *o. c.*, pp. 445-446.

[36] A. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.

«La inspiración ha obrado en el hacerse de la Escritura de tal modo que no es posible escuchar en ella la Palabra de Dios sin una nueva asistencia del Espíritu. El Espíritu Santo no ha dado su inspiración tan absoluta y definitivamente que podamos, sin su continuo influjo, percibir en la Escritura su intención inspirada, el sentido espiritual. Como la Escritura nació de la colaboración vital entre inspiración divina y actividad del autor humano, con fe obediente y libertad de expresión, así dicha Escritura vuelve a hablar por la colaboración de la continua asistencia del mismo Espíritu y de la actividad del hombre que escucha e indaga con fe».

«Así como el espíritu-conciencia del hombre es la única antena interior capaz de captar los reclamos del ser en el hombre y en las cosas, así el Espíritu de Dios es la única antena capaz de sintonizarnos con la revelación de Dios en el libro sagrado y de captarla en la lectura-interpretación» (Alonso Schökel).

Es lo que dice el apóstol Pablo en 1 Cor 2,14-15:

«El hombre natural (*psychikos* = el hombre abandonado a los solos recursos del espíritu humano) no comprende las cosas del Espíritu de Dios; son locuras para él y no es capaz de conocerlas, porque sólo pueden ser juzgadas por el Espíritu. Sin embargo, el hombre espiritual (*pneumatikos* = el hombre llevado por el Espíritu de Dios) lo juzga todo y él no es juzgado por nadie».

El misterio de Dios se transparenta en las Escrituras inspiradas y también en el lector creyente; él entra en la esfera del Espíritu. La dimensión objetiva de la inspiración va unida a la dimensión subjetiva, o sea, a la acción del Espíritu Santo en el corazón del lector que actúa a través de la misma Escritura.

La expresión, pues, «en el Espíritu» de la que habla el concilio se puede entender de una manera sencilla, según querían hacerlo algunos Padres conciliares, en este sentido: la lectura e interpretación de la Escritura ha de

hacerse «a la luz de la fe» [37]. La fe del autor antiguo debe seguir viva en el espíritu del intérprete hoy, penetrando e impregnando todo su trabajo. Así pensaba Orígenes cuando decía:

> «la comprensión verdadera de la Escritura sólo es posible si nos convertimos al Señor en la fe».

De la misma manera san Agustín decía:

> «solamente el hombre espiritual puede descubrir a Cristo en los libros divinos».

Es lo que se llama la «mística de la exégesis»: el mismo Espíritu que inspiró a los autores sagrados actúa en los que leen o interpretan.

Se trata de un sentido plenamente aceptable. Pero no parece que sea el único y auténtico. La fe del lector o del intérprete no puede ser una fe vacía. Ha de tener un objeto. Este objeto es Dios mismo que se revela en la Escritura. El intérprete de la Escritura debe esforzarse por ver claramente lo que Dios «quiere dar a conocer» mediante las palabras de los hagiógrafos. Esto es lo que la *Dei Verbum* llama «verdad» de la Escritura:

> «la verdad que Dios quiso consignar en dichos libros para nuestra salvación».

Esta «verdad» de salvación, llamada a veces «veritas salutaris» (LG 17), no es simplemente la verdad histórica; es la revelación misma que se realiza en la historia y que

[37] Muchos Padres del concilio espontáneamente propusieron una explicación muy simple de la expresión «eodem Spiritu... interpretanda»: significa que esta lectura de la Sagrada Escritura, esta interpretación debe hacerse «a la luz de la fe». Se trata del «modus» presentado por los Padres entre la sesión III y IV: «nam facienda est sub lumine fidei» (Acta Synodalia IV/2, 996).

«resplandece en Cristo, mediador y plenitud de la revelación».

Interpretar o leer la Escritura en el Espíritu con que fue escrita significa para el cristiano buscar interpretar la Escritura a la luz de la fe. Pero es también esforzarse por ver en ella

«la verdad de la salvación; lo que Dios quiso comunicarnos, lo que Dios quiso darnos a conocer».

Esta verdad de la Escritura no está en comprender que todas las afirmaciones son verdaderas; significa que la Escritura tiene una dimensión que descubre el plan salvífico de Dios, que ella es la Palabra de Dios, esa Palabra que resonó en otros tiempos, pero que permanece presente entre nosotros en la Escritura gracias al Espíritu que habita en ella. Dice san Jerónimo:

«La verdad del evangelio no está en la letra, sino en el Espíritu; no en el sentido carnal, sino en la inteligencia espiritual» [38].

La búsqueda de esta profundidad de la Escritura, de la presencia del Espíritu en la letra, he aquí, según la expresión del concilio, lo que constituye la interpretación cristiana de la Escritura, la interpretación «en el Espíritu» [39].

Este gran principio de la «lectura e interpretación en

[38] In Gál 2,3-5, PL, 26, 359 B-C.

[39] Cf. I. de la Potterie, *La interpretación de la Escritura...*, *a. c.*, p. 181: «La fórmula sintética 'Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit' contiene muchos elementos implícitos cuya presencia no se suponía en una primera lectura. Implica que, en la letra misma de la Palabra de Dios, inspirada por el Espíritu Santo, el Espíritu permanece presente y siempre activo, para hacer descubrir al creyente el sentido profundo del texto, su verdad. 'Interpretar' la Palabra de Dios es desde entonces descubrir el Espíritu en la letra, es despejar el sentido profundo y espiritual de la Sagrada Escritura, es hacer aparecer el misterio que se revela en la historia».

el Espíritu» se concreta en unas normas íntimamente relacionadas entre sí: 1) el contenido y la unidad de toda la Escritura; 2) la tradición viva de toda la Iglesia; 3) la analogía de la fe.

– Tres criterios concretos de hermenéutica teológica.

1) El contenido y la unidad de toda la Escritura.

La razón de este criterio se halla en el hecho de que toda la Sagrada Escritura constituye un todo único.

> «Los libros del Antiguo Testamento y los del Nuevo, recogidos en el canon, a pesar de su larga prehistoria e historia, forman un todo único. Y quien da unidad a libros tan diversos o escritos tan distantes entre sí y a la historia de su composición, es el único Espíritu de Dios, bajo cuya inspiración fueron escritos, con el fin de dejarnos en herencia su verdad salvífica con especial seguridad y sin error» (Grillmeier).

«Omnis Scriptura divina unus liber est, et ille liber unus Christus est», decía Hugo de San Víctor. De aquí se sigue que el lector o intérprete de la Escritura no puede considerar concluido su trabajo hasta que no perciba y muestre cómo la buena nueva de Cristo se expresa en el texto que lee o estudia.

> «Una interpretación de la Escritura, incluso del Nuevo Testamento, que no explicite el evangelio, es una interpretación judía; por el contrario, una interpretación que lo deje patente, es una interpretación que hace nuevo incluso el Antiguo Testamento. Pero el hecho de que estas dos categorías, Antiguo y Nuevo Testamento, constituyan una unidad dentro de la Escritura indica que en toda interpretación está en juego la explicitación o silenciación del evangelio de Cristo».

El contenido y la unidad de la Escritura, como crite-

rio hermenéutico para interpretar cada una de las unidades literarias de la Biblia, abre el problema del *sensus plenior*; más aún, es su premisa. La mirada a la unidad de la Escritura pone de manifiesto que la interpretación histórica de la Biblia debe tener en cuenta el siguiente hecho: es posible que cada uno de los autores no sea consciente de aquello que esté presentado en su afirmación de manera implícita por su referencia al conjunto de toda la revelación de Dios. El sentido pretendido y expresado por el autor humano en un texto y el sentido pretendido por Dios a través de la inspiración que abarca toda la revelación bíblica y funciona en el conjunto del canon de la Escritura, no son sencilla y llanamente la misma cosa. En un texto interpretado históricamente, que es al tiempo expresión del hombre y expresión de Dios (inspiración), se oculta por parte de Dios más de lo que el autor sagrado pudo captar.

2) La tradición viva de toda la Iglesia.

La *Dei Verbum* habla de la Tradición con mayúscula, y no de la tradición o tradiciones eclesiales. Es evidente que se trata de la misma tradición de la que se habla en el capítulo segundo de la *Dei Verbum*, de la que se dice que es «de origen apostólico», que «está expresada de forma especial en los libros sagrados». Decir que la interpretación de la Sagrada Escritura «debe tener en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia» significa que la Biblia debe ser interpretada dentro de la Iglesia, ya que la Escritura es hija de la Iglesia y constituye una de las estructuras fundamentales de la misma Iglesia, ya que ella, depositaria de la Escritura, en virtud del Espíritu que actúa en las dos, se halla en sintonía connatural con el libro sagrado y posee su sentido como por instinto.

La «tradición viva de toda la Iglesia» puede definirse también como «continua relectio Sacrae Scripturae in ec-

clesia», pero no debe omitirse ninguno de los sujetos *tradendi* de la tradición:

> «las afirmaciones de los santos Padres que atestiguan la presencia vivificante de esta tradición»

en el período más cercano a los orígenes cristianos; la

> «reflexión y estudio de los creyentes, los cuales meditan en su corazón las cosas y las palabras transmitidas»;

y también

> «la profunda inteligencia que les proviene de la experimentación de las cosas espirituales» y «la predicación de aquellos que con la sucesión apostólica han recibido un carisma seguro de verdad» (DV 8).

Esta tradición no excluye la investigación histórica, pero es norma de interpretación, que no hay que confundir con una especie de prisión dogmática. La tradición posee una función hermenéutica de norma y de guía, ya que ella proporciona un horizonte de comprensión: es como el cauce por el que corre el río de la Palabra de Dios y de su ininterrumpida comprensión.

3) La analogía de la fe.

El tercer criterio propuesto por el concilio para una verdadera lectura «en el Espíritu» recuerda una norma de origen paulino, tal como aparece en Rom 12,6. Con ocasión del don de profecía Pablo dice que este don, cuando se manifiesta en la comunidad, debe practicarse siempre «teniendo en cuenta la analogía de la fe», que en la lectura e interpretación de la Escritura no significa otra cosa que saber integrar cada texto y cada libro en ese movimiento de conjunto que aúna Antiguo y Nuevo Testamento y que unifica también la Escritura y la tradición. Sólo así puede ser entendida rectamente cada expresión, quedando abierta a la vez una comprensión más profunda.

- *12 a': Conclusión*

Las palabras que concluyen el texto conciliar sobre la interpretación de la Escritura hacen resaltar la parte que han de tener en ella los exegetas y la tarea que incumbe al Magisterio en materia de exégesis. Se trata de un trabajo que debe realizarse en mutua colaboración. Papel propio de los exegetas es penetrar y exponer el sentido auténtico de la Sagrada Escritura con el fin de que así madure el juicio propio de la Iglesia. Por su parte, la tarea del Magisterio está en juzgar los resultados de los exegetas, en no obstaculizar su trabajo exegético auténtico y en lograr mantenerlos en el buen camino.

Por lo que se refiere al papel del Magisterio, el concilio afirma

> «que no es superior a la Palabra de Dios, sino que está a su servicio, enseñando únicamente aquello que ha sido transmitido» (DV 10).

Su oficio es interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida. Por tanto, el Magisterio, en cuanto proclama la Palabra de Dios a partir de la Escritura, en la que ha cristalizado la Palabra, cumple en cierto modo una función exegética, si bien la función propiamente exegética no es su especialidad. Su función peculiar es otra: «es ser la última instancia», ser el «custodio intérprete de la Palabra de Dios», en virtud de «un mandato divino» recibido de Cristo; encaminar la exégesis y pronunciarse sobre los resultados exegéticos.

Por eso, ambas misiones, la del exegeta y la del Magisterio, no deben entrar en conflicto. Es posible que se den tensiones ocasionales; pero ellas no deben ser más que una invitación a estudiar con más profundidad los textos que encierran dificultad, hasta que aparezca la solución armoniosa en la que las aportaciones respectivas

de la tradición y de la exégesis se fecunden mutuamente, enriqueciendo así el patrimonio de la Iglesia.

Bibliografía

Acta Synodalia Scti. Concilii Vaticani II, 36 vols., Ciudad del Vaticano 1970-80; L. Alonso Schökel (ed.), *Concilio Vaticano II. Constitución «Dei Verbum»,* BAC, Madrid 1969, pp. 420-480; A. Antón, *La comunidad creyente portadora de la revelación,* en «Comentario a la DV», pp. 311-364; G. Aranda, *Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura,* en J. M. Casciaro (ed.), *Biblia y hermenéutica. VII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra* (Col. Teología, 49), Pamplona 1986, pp. 529-565; U. Betti y otros, *Commentario alla Constituzione dogmatica sulla divina Rivelazione,* Milán 1966, pp. 118-151; H. Boschi, *Impostazione del problema ermeneutico dalla «Providentissimus Deus» alla «Dei Verbum»,* «Constituzione Conciliare Dei Verbum», pp. 283-299; Brown, *Biblical Exegesis and Church Doctrine,* Londres 1986; J. M. Casciaro Martínez, *Exégesis, hermenéutica y teología* (Biblioteca de teología, 169), Pamplona 1983, pp. 121-242; I. de la Potterie, *A leitura da Sagrada Escritura no Spirito,* «Communio», RevCatIn (ed. española) 8 (1986) 269-291; íd., *La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita,* en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (Verdad e imagen, 109), Salamanca 1989, pp. 159-186; P. Grelot, *Vaticano II. La revelación divina,* II, pp. 44-50; V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, pp. 291-322; A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu,* Burgos 1987; U. Vanni, *Exégesis y actualización,* en R. Latourell (ed.), *o. c.,* pp. 235-246.

II
METODOS EXEGETICOS

Es evidente que todo lo dicho hasta ahora no agota el proceso de interpretación del texto bíblico. La constitución *Dei Verbum* no precisa un método o un conjunto de métodos concretos como los únicos empleables en la interpretación de la Biblia. Una breve exposición de los diversos procedimientos que han ido surgiendo en los últimos años puede conducir a apreciar mejor la riqueza aportada por los investigadores recientes, especialmente a partir de algunas ciencias humanas. Por tanto, a los métodos aludidos en los documentos de la Iglesia y puestos a nuestro alcance por la filosofía moderna, deben ser añadidos todos aquellos que ponen a nuestra disposición las ciencias humanas [40].

Una vez aceptado el principio de que la hermenéutica va más allá que la exégesis y sirve para dar una respuesta «escriturística» al hombre moderno, los investigadores se preguntaron por qué el lenguaje del hombre moderno había de ser solamente el de Heidegger, y no también el de Marx, el de Freud o el de cualquier otro filósofo contemporáneo, más popular que el existencialista, para interpretar la Sagrada Escritura. Es entonces cuando comenzaron a surgir varias escuelas de hermenéutica basadas en las diversas filosofías modernas que han producido otras tantas «teologías hermenéuticas».

Tal es, entre otras, la de Paul van Buren [41]. Este autor utiliza la filosofía analítica para explicar el evangelio al

[40] El texto de la constitución *Dei Verbum* acepta implícitamente el método tradicional que llamamos histórico-crítico y menciona expresamente los «géneros literarios». Pero no va más allá.

[41] *The secular Meaning of the Gospel*, 1963.

hombre secularizado de hoy que no acepta lo sobrenatural. Entre estos métodos se halla también el análisis estructural o semiótico del texto, que puede completar el estudio filológico. Este análisis, ya empleado entre los autores católicos, ha demostrado su utilidad para acercarnos con más objetividad al significado de algunos pasajes bíblicos y puede ayudarnos a conocer mejor «lo que Dios quería dar a conocer con las palabras de ellos» (los autores sagrados) (DV 12a). El análisis sociológico está ligado a lo que el autor intenta decir y dice «teniendo en cuenta su tiempo y su cultura» (DV 12b).

Nos permite valorar más profundamente los acontecimientos sociales en que han nacido y han sido compuestos los escritos bíblicos, completando el análisis histórico-crítico [42]. F. Belo adopta la filosofía marxista para producir su libro *Lectura materialista del evangelio de Marcos,* donde se lee el mensaje de Jesús en clave de la lucha entre la burguesía y el proletariado. La *Teología de la liberación. Perspectivas* de G. Gutiérrez es bien conocida como un intento de interpretación política del evangelio. Entre estos métodos se debe contar también la interpretación psicoanalítica de los datos bíblicos. Aunque en este campo, según veremos, los resultados conseguidos hasta ahora sean muy menguados y no se hayan elaborado instrumentos que permitan una discusión amplia acerca de este difícil problema, en principio no existe imposibilidad de aplicar este tipo de análisis a la Biblia, con tal de que se haga con las debidas precauciones [43].

[42] Este método está de alguna manera incluido en el método histórico-crítico, en cuanto que éste tiene en cuenta el *Sitz im Leben* de las perícopas evangélicas. Véase más adelante, pp. 65ss.

[43] En este punto viene también a consideración la filosofía de Wittgenstein, utilizada como trampolín para consideraciones hermenéuticas. En ella se inspira, por ejemplo, A. T. Thiselton en su obra *Two Horizonts. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description, with Special Reference to Heidegger, Bultmann and Wittgenstein,* Exeter 1979, en la

Una comparación sugestiva

Supongamos que nos hallamos ante un monumento arquitectónico famoso, ante una magnífica catedral de estilo gótico, por ejemplo. Hay diversos visitantes y cada uno de ellos puede realizar su visita con finalidad muy distinta.

Hay un visitante que representa al exegeta clásico. Se trata de un excelente conocedor del arte medieval. Al acercarse al monumento, estudia a fondo la cultura de la época, la teología, así como la técnica del vidrio y la talla de la piedra de aquel tiempo. Recorre el monumento artístico, examina con cuidado todos los detalles, compara estos conocimientos con los suyos propios y, partiendo de ellos, intenta reconstruir lo que «quiso hacer» el arquitecto de otro tiempo.

Hay otro visitante que representa al exegeta estructuralista. Este penetra en el edificio y se propone construir «su catedral». No quiere saber nada del arquitecto primitivo; ya no existe. Tampoco quiere saber nada del tiempo pasado. La catedral es un monumento; y un monumento se visita, eso es todo. Por consiguiente, se le ve muy afanoso, comparando y midiendo distancias y relaciones. Lo que le interesa es saber «cómo funciona» aquella fábrica imponente. Se pregunta: ¿cómo es posible que todo se mantenga en pie? Y admira la maravilla

que quiere ilustrar los escritos de Pablo. También la filosofía de Whitehead ha dado comienzo a una nueva teología, «Process Theology», en los Estados Unidos, que tiene una analogía con la de Teilhard de Chardin. A estos intentos se pueden añadir los ensayos hermenéuticos de Paul Ricoeur, que utiliza las aportaciones de Heidegger, de Gadamer, de Freud y de los estructuralistas en su intento de crear una hermenéutica del símbolo y del testimonio. Un amplio elenco de los métodos ideados y empleados actualmente también por los exegetas católicos en la interpretación de la Sagrada Escritura puede verse en el resumen que hago del último documento de la Pontificia Comisión Bíblica, tal como se contiene en el Apéndice de esta obra, en las páginas 207-257.

de la construcción: constata cómo, a través de las bóvedas que desvían los muros hacia el exterior y los arbotantes que los empujan hacia el interior, se da una ley de equilibrio que hace posible la conservación de todo el edificio, y resume todo su estudio en un dibujo que se asemeja mucho a un bosquejo geométrico con letras, números y flechas como símbolos.

Ducho en el análisis marxista, el exegeta materialista intenta demostrar cómo se explica el origen del monumento que visita recurriendo a mecanismos económicos. El se imagina cómo, bajo la dirección del clero, unos campesinos acarrean desde la cantera próxima los enormes bloques de piedra que son la base del material de la construcción. Y trata de descubrir el potencial de una ideología que ha sido capaz de hacer que el pueblo alienado se sienta feliz colaborando a la construcción de la obra entera.

Finalmente, tenemos al visitante que representa al exegeta psicoanalista. Este ha desaparecido de la escena; ha bajado a la cripta de la catedral sobre la que está erguido el soberbio edificio. Allí encerrado, estudia minuciosamente sobre el terreno; verifica los fundamentos, anota los puntos fuertes y los puntos débiles del suelo, y a partir de todo esto reconstruye por su parte el monumento siguiendo sus leyes características [44].

* * *

En las páginas siguientes nos detendremos únicamente en la descripción: 1) del método histórico-crítico; 2) del análisis estructural o semiótico; 3) de la exégesis sociológica de la Biblia; 4) de la exégesis materialista; 5) del análisis psicoanalítico de la Sagrada Escritura, ha-

[44] La comparación está tomada de AA.VV., *Iniciación al método estructural,* CuadB 14, Estella [5] 1990, primeras páginas.

ciendo mención especial de este método tal como ha sido empleado en nuestros días por Eugen Drewermann, el famoso escritor que ha desarrollado su «hermenéutica» bíblica apoyándose en los principios que se derivan del estudio de la psicología profunda.

1. El método histórico-crítico

La actitud crítica en exégesis da sus primeros pasos con la teoría de las dos fuentes, propuesta por Ch. H. Weise, de Ch. G. Wilke, así como por los estudios de K. Lachmann, Holtzmann y Wrede sobre Marcos. El estudio de la historia de la formación del texto es nota esencial en el método histórico-crítico. Este intenta remontarse hasta el pasado del texto que analiza. Prescinde de la tradición del texto y pretende descubrir el medio ambiente de la comunidad en que ha nacido. Llega incluso a las fuentes posibles de donde dimana; pero no consigue remontarse hasta el origen fontal, el mismo Jesús, porque interpone el dique de la fuerza creadora de la comunidad primitiva.

a) Descripción y significado del método

Los valores positivos del método histórico-crítico han sido reconocidos desde su mismo nacimiento, por lo que sigue influyendo de modo válido en el estudio exegético del Nuevo Testamento [45]. En su favor se pueden aducir las constataciones siguientes [46].

[45] Ya al principio del siglo XX, M. J. Lagrange se manifiesta en defensa del método histórico-crítico en su proyección del Antiguo y aun del Nuevo Testamento, por lo que fue ampliamente fustigado por algunos católicos.

[46] X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (Parole de Dieu), París 1963, pp. 266-280.

Todo texto tiene su historia y desarrollo que pertenecen a su misma vida. Es, pues, lógico remontarse a sus estadios prerredaccionales. Ahora bien, esa vida ha quedado configurada por las circunstancias del ambiente en que nació. Para realizar su proyecto la exégesis histórico-crítica debe recurrir a ciencias auxiliares, de las cuales la primera es la crítica textual, que se propone retornar al texto original. El exegeta debe dominar también la lengua y la gramática de los textos originales. El estudio literario del texto lleva consigo diversos exámenes: del género literario, del estilo, de las fuentes, del medio de vida en que ha nacido, del medio geográfico, histórico, político, económico, social, psicológico, cultural y religioso. De hecho consta con certeza de tradiciones, tanto orales como escritas, previas al texto del Nuevo Testamento que nos han legado. Pablo habla expresamente de que él ha recibido por tradición lo que a su vez ha transmitido (cf. 1 Cor 11,23; 15,3). Lucas corrobora la existencia de esta tradición de parte de aquellos que fueron testigos oculares y llegaron a ser ministros de la Palabra (Lc 1,2). A la tradición oral se añade la existencia de la tradición escrita de relatos que precedieron a los que fueron redactados por los evangelistas (cf. Lc 1,1).

Los valores positivos de este método han sido avalados por documentos de la Iglesia, cooperando así a su ampliación y difusión. En este aspecto es especialmente significativa la encíclica de León XIII *Providentissimus Deus.* Por su proyección en los estudios de los evangelios como obras históricas, es de sumo interés el documento de la Pontificia Comisión Bíblica del 21 de abril de 1964 [47]. En este documento se llega a mencionar ex-

[47] Commisio de Re Biblica, *Instructio «Sancta Mater Ecclesia» de historica evangeliorum veritate,* 25 abril 1964, en «L'Observatore romano», 14 mayo 1964; AAS 56 (1964) 712-714.

plícitamente el «método de la historia de las formas», abriendo la puerta al exegeta para que, empleándolo debidamente, «conduzca a un más amplio conocimiento de los evangelios». Este documento tuvo una incidencia decisiva en la *Constitución dogmática sobre la divina Revelación* del concilio Vaticano II, en el capítulo V: «De Novo Testamento». El número 19 de la constitución trata del carácter histórico de los evangelios. Aunque aquí no se hable de «la historia de las formas», sí se deja entrever toda la historia que ha precedido a la redacción del texto a través de la predicación apostólica a los creyentes y la crecida inteligencia que se tuvo de los hechos y las palabras de Jesús

> «debido a los acontecimientos gloriosos de Cristo y la luz del Espíritu de la Verdad» [48].

b) Límites, deficiencias, permanencia

Los límites y deficiencias del método histórico-crítico han quedado de manifiesto a través de su práctica y su uso. Estos límites se observan no sólo cuando se emplea en toda su radicalidad, sino también cuando se utiliza en forma moderada.

El uso a ultranza del método está dañado en el mismo principio en que se apoya: el principio de orden sociológico según el cual la comunidad cristiana primitiva es considerada como creadora de todo. Esta llega a considerarse como un muro que se interpone y que impide acceder al Jesús histórico. Por eso, la instrucción de la Comisión Bíblica, en el documento sobre la historicidad de los evangelios, al hablar del método de «la historia de

[48] *Instructio «Sancta Mater Ecclesia»*, n. 1, AAS 56 (1964) 713-714.

las formas», pone en guardia a los exegetas ante los principios filosóficos, literarios y teológicos en que se apoya y que lo vician, al exagerar «el poder creador de la comunidad».

Pero el mismo uso moderado del método histórico-crítico, que establece el contacto con el Jesús histórico y mantiene el influjo del ambiente vital de la comunidad en la formulación del texto, sin llegar a crearlo, siendo necesario, no deja de tener sus deficiencias.

De él se dice que es un método reservado a algunos especialistas, que es arqueológico y cerrado. Por el hecho de que subraya ante todo la historicidad de la palabra, su vínculo con un tiempo bien determinado acaba por aumentar la distancia que existe entre el texto y el lector actual. Al vivir vuelto al pasado, a la prehistoria del texto, se centra en su paleontología [49]. Aun llegando hasta la fuente que origina el texto, no encuentra aquí el secreto último que lo explica; no es la fuente la que hace comprender al texto, sino que es el texto el que articula la fuente.

La vuelta al pasado separa al lector presente. Aun en la hipótesis de que se llegue verdaderamente al pasado, el método histórico-crítico permanece en la ausencia de un presente; gira en torno a las circunstancias vitales de la primitiva comunidad, pero olvida la incidencia del texto en el lector actual. La visión del pasado hace tomar conciencia de la distancia histórica, incluso del ambiente cultural de entonces, pero aleja de la situación cultural del presente. Estando orientado hacia el pasado, es irrelevante para la actualización del texto en el presente [50].

[49] K. L. Schmidtt, «Formgeschichte», en RGG, II, Tubinga 1928, col. 639-640.

[50] M. Marchandour, *Un évangile a découvrir. La lecture de la Bible hier et aujourd'hui* (Croire et comprendre), Vendôme 1978.

Por su incapacidad de actualización del texto se ha hecho responsable de la esterilidad del estudio académico. Y por todo ello se ha convenido en decir que ha llegado a un cierto agotamiento.

A esto hay que añadir que la crítica que emplea es tributaria de las corrientes filosóficas que han dominado en Occidente después de la Reforma. Estas filosofías se centran sobre todo en la dimensión histórica del hombre y de la humanidad. El hombre es un ser que evoluciona, hace la historia y se realiza haciéndola. En este contexto se prepara para el estudio de la Biblia. El texto bíblico es un testigo del pasado cuyo testimonio se trata de captar; es la expresión literaria de numerosos autores, cuyo sentido profundo se intenta conseguir.

La exégesis histórico-crítica identifica demasiado el sentido del libro con la intención del autor que lo ha escrito. Pero está constatado que el texto no se reduce a la intención del autor. Una vez escrito se convierte en un hecho objetivo y tiene vida propia. De hecho, al poner por escrito un texto, de alguna manera «muere el autor». La exégesis no tiene como objetivo sólo descubrir la intención del autor, sino el sentido que encierra el escrito. Hay que tener en cuenta que la Biblia es la carta de Dios a los hombres; hay que entenderla dentro de un canon y de una tradición viva: dos cosas que encierran resonancias que no pretendió necesariamente el autor, aunque éste se halle en su origen [51].

El método histórico-crítico se impone con frecuencia como el único método exegético, con el riesgo de apagar el interés por el alcance teológico y espiritual de la Escritura o de suscitar respecto a él una especie de temor e incluso de desdeño.

[51] U. Vanni, *Esegesi ed attualizzazione alla luce della «Dei Verbum»*, en Latourelle (ed.), n. 30, pp. 131-133.

Finalmente, se reprocha a este método la ilusión de la objetividad absoluta. Tiene la ilusión de llegar a la misma intención del autor del texto en sí, cuando en realidad ningún conocimiento histórico puede separarse del sujeto, de su presente, de su cultura: nunca es posible alcanzar el pasado en sí mismo, sino tener siempre «nuestro» conocimiento del pasado.

La exégesis histórico-crítica ha sido durante siglos el único acercamiento científico a la Sagrada Escritura. Pero actualmente ha perdido el monopolio. Se han percibido sus límites y deficiencias: en efecto, su empresa histórica permanecerá, pero siempre afectada por un cierto coeficiente de incertidumbre. Y sobre todo hay que afirmar que ella no podrá sustituir nunca a la fe [52].

* * *

Todas estas críticas son válidas y oportunas en la medida en que la exégesis histórico-crítica tiende a absolutizarse. Pero no anulan su importancia y su validez fundamental. De hecho, el método crítico nunca será sustituido, porque los textos que leemos no son en última instancia textos sobre textos, sino sobre testimonios que a su vez se refieren a acontecimientos. Esa es la fide-

[52] Cf. I. de la Potterie, *a. c.*, p. 186. También R. Guardini, *Auf den Weg. Versuch,* Maguncia 1923; H. Urs von Balthasar, *La gloire et la Croix,* I, París 1963, p. 450; H. G. Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca [3] 1988; P. Marcel, *Face a la critique. Jésus et ses Apôtres,* Aix en Provence 1986, p. 67; Paul Qwelles observa que el método histórico-crítico actual funciona aún sobre los modelos científicos del siglo XIX ya periclitados. Ataca también el método histórico-crítico F. Refoulé, *L'exégèse en question,* en «Le Supplement» 111 (noviembre 1974) 391-433. Aquí y allá, principalmente en los Estados Unidos, se está hablando de la «bancarrota» de la exégesis histórico-crítica. Cf. R. Schmed, *Nachkritische Schriftauslegung,* en Parresia, Fs. K. Barth, Zurich 1966, pp. 215-237; más recientemente G. Meier, *Das Ende der historische-kritischen Methode,* Wuppertal [3] 1975; W. Wink, *Bibelauslegung als Inkarnation,* Stuttgart 1976; J. Kremer, *Die Bibel einfach lessen,* en Fs. F. König, Viena 1980.

lidad del texto. Y así resulta que el testimonio mismo es un fragmento de la tradición, y el acto hermenéutico que se le aplica está inscrito en una tradición de interpretación que pretende ser homogénea con la tradición constitutiva del testimonio. El texto es la continuación de una tradición y la interpretación es la continuación del texto. En definitiva, la exégesis bíblica continuará siendo siempre fundamentalmente histórico-crítica, cualquiera que sea la dosis de estructuralismo que sea capaz de asumir [53].

La exégesis histórico-crítica ha fallado no porque no tenga ya nada que decir, sino únicamente porque es incapaz de conducir a su término lo que la mayor parte de los usuarios considera como lo esencial de su misión: interpretar la Escritura de modo que ilumine nuestro presente. El método histórico-crítico es irreemplazable, pero puede y debe ser rectificado. Tiene que perder tres ilusiones: la ilusión de la fuente, la ilusión del autor y la ilusión del destinatario [54]. No se trata, pues, de renegar

[53] R. Ricoeur, *Bosquejo de una conclusión,* en *Exégesis y hermenéutica,* Cristiandad, Madrid 1976, p. 231.

[54] La ilusión de la fuente: no es la fuente la que permite comprender el texto, sino que el texto elige y articula las fuentes. La comprensión se verifica siempre con la ida y vuelta del texto a las fuentes y de las fuentes al texto. La ilusión del autor: la intención del autor no mora en su vivencia, en su experiencia, ni en la experiencia de la comunidad, definitivamente inasequible, al estar ya estructurada en el discurso. El autor es autor de un texto. La ilusión del destinatario: el sentido no es lo que puede comprender un presunto destinatario original, sino el lector que investiga el texto innominado. Cf. P. Ricoeur, en *Bosquejo de una conclusión,* en «Exégesis y hermenéutica», pp. 231-232. Se ha insistido en la posibilidad de entender a un escritor del pasado, como se ha comprendido a sí mismo. La ley única cultural constituye una fosa infranqueable; la fusión de los «horizontes», el del autor y el del intérprete, no puede tener lugar haciendo desaparecer el segundo para dejar subsistir el primero, sino tomando conciencia de su alteridad irreductible y haciendo de esta alteridad un elemento capital del acto hermenéutico. En nuestros días se manifiesta la tendencia a destacar el texto de su autor y de sus intenciones, tanto en la

del método de la crítica literaria e histórica a la que estamos acostumbrados, sino de una apertura hacia una mayor eficacia mediante el conocimiento de los actuales métodos practicados por otras ciencias humanas, distintas de la ciencia histórica. Y nos atrevemos a afirmar que la exégesis histórico-crítica nunca será sobrepasada o eliminada. En efecto, esta exégesis permanecerá como una función indispensable para la vida de la Iglesia. Esta se halla profundamente anclada en la historia; es una religión fundamentalmente histórica. La comunidad eclesial deberá retornar siempre a la época de su nacimiento; deberá ser normada por aquel que la trajo a la vida. La exégesis histórico-crítica se verifica como una andadura que surge de la misma vida de la Iglesia. Ella no es sin duda el único camino de acercamiento válido al texto sagrado. Otros métodos tienen y tendrán que decir su palabra autorizada. Con todo, la exégesis histórico-crítica permanecerá como la exégesis del ayer, del hoy y del futuro. Sus frutos están siempre a punto.

Bibliografía

Para una información sobre la hermenéutica bíblica en general pueden consultarse las revistas sobre esta materia aparecidas en los últimos años. Más en concreto pueden ser tenidas en cuenta con fruto las siguientes fuentes bibliográficas: *Elenchus biblograp-*

hermenéutica en general como en la hermenéutica bíblica en particular. Muchos exegetas tienen en cuenta las reflexiones hechas por Paul Valery, quien encuentra enteramente normal que los exegetas del «Cimetière marin» descubran en este texto significaciones en las cuales jamás él había pensado. No se insistirá lo suficiente: en realidad no existe un sentido de un texto. Nada de autoridad del autor. Sea lo que sea de lo que ha querido hacer, él ha escrito lo que ha escrito. Una vez publicado un texto, es como una alacena desde la que cualquiera puede servirse a su manera y según sus medios; no es seguro que su constructor lo use mejor que otro *(Au sujet du Cimetière marin,* en Varieté III, París 1936, pp. 59-74; *Etudes,* I, Biblioteque de la Pleiade, París 1954, pp. 1.496-1.507).

hicus Biblicus, de la revista «Biblica», desde los años 1920ss; *Internazionale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzegebiete,* Stuttgart 1956ss; los *Boletines bibliográficos* que periódicamente publican numerosas revistas, como ETL, TLZ, EstBi. Más concretamente pueden hojearse los artículos, revistas y libros siguientes:

AA.VV., *La foi et le Temps,* 9 (1979) 291-419; AA.VV., *Esegesi ed ermeneutica* (Atti della Settimana Biblica de A.B.I.), Paideia, Brescia 1972; AA.VV., *Exégesis y hermenéutica,* Cristiandad, Madrid 1976; AA.VV., *Analisi strutturale ed esegesi biblica,* SEI, Turín 1973; AA.VV., *Per una lettura molteplice della Bibbia,* EDB, Bolonia 1981; G. Aranda, *Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura,* en J. M. Casciaro (ed.), *Biblia y hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología* (Col. Teología, 49), Pamplona 1986, pp. 529-562; A. M. Artola y J. M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios* (Introducción al Estudio de la Biblia, 2), Verbo Divino, Estella [3] 1992; Barsotti, *Sancta Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda* (DV 12), en *Constituzione conciliare DV* (Atti della Settimana XX Biblica), Brescia 1970, pp. 301-323; P. M. Beaude, *Tendences nouvelles de l'exégèse,* Centurion, París 1979; G. Betori, *Modelli interpretativi e pluralità di metodi in esegesi,* Bib 63 (1982) 305-328; G. Brisibois, *Métodos para leer mejor la Biblia. Exégesis histórico-crítica* (Estudios Bíblicos 1), Madrid 1987; J. M. Casciaro Martínez, *Exégesis, hermenéutica y teología* (Biblioteca teológica, 16), Pamplona 1986; H. Cazelles, *Ecriture, Parole, Sprit,* París 1970; Cesare Bissoli, *Letture attuali della Bibbia: un tentativo de chiarificazione,* «Parola e Spirito», Fs. S. Cipriani I, Paideia, Brescia 1982, pp. 11-24; Daneels, *Exégèse au service de l'Eglise aujourd'hui,* en AA.VV., *A cause de l'évangile. Melanges offertes a D. Dupont* (Lectio divina, 123), París 1989, pp. 7-14; I. de la Potterie, *Esegesi storicocritica ed interpretazione cristiana. L'esegesi cattolica oggi,* en C. C. Marcheselli (ed.), *Parola e spirito. Studio in onore de S. Cipriani,* I, Brescia 1982, pp. 3-10; íd., *La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita,* en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinte años después (1962-1987),* Sígueme, Salamanca 1989, pp. 159-186; J. Delorme, *Qu'est-ce que fait courir les exégètes?,* LumVie 150 (1980) 77-87; F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbone, exégèse en l'église,* RB 82 (1975) 321-359; G. Ebeling, *Hermeneutik,* en RGG (3.ª ed.) III, pp. 242-262; F. Fernández Ramos, *Interpretación existencial de la Escritura,* Burg 11 (1970) 9-61; C. Focant, *Face a la pluralité des lectures,* en «La foi et le temps» 9 (1979) 291-295; E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik,* Tubinga 1979; H. G. Gadamer, *Warheit und Methode,* Tubinga [2] 1965, pp. 367-373; Gatzweiler, *L'exégèse histori-*

que-critique. Une guérison au Capharnaum, en «La foi et le temps» 9 (1979) 297-305; P. Grech, *La nuova ermeneutica. Fuchs e Ebeling,* «Augustinianum» 12 (1972) 275-290; íd., *Hermenéutica,* en *Nuevo Diccionario de teología bíblica,* San Pablo, Madrid 1990, pp. 773-762; P. Grelot, *L'exégèse biblique au carrefour,* NRT 98 (1976) 426-434; íd., *Que penser de l'interpretation existentiale?,* ETL 43 (1967) 420-433; íd., *La Biblia, Palabra de Dios,* Barcelona 1968; W. J. Hollenberg, *Eine andere Exegese,* VerkF 26/2 (1981) 1ss; K. Koch, *Was ist Formgeschichte. Neue Wege der Bibel Exegese,* Neukirchen 1964; J. Kremer, *Alte, neue und neueste Methoden der Exegese,* BiLit 53/1 (1980) 112; R. Laurentin, *Come reconziliare la fede con la esegesi,* Queriniana, Brescia 1986; L. Legrand, *How New is the «New Hermeneutic»,* «Journal of Dharma» 5 (1980) 94-108; J. Levorati, *La letra mata (2 Cor 3,6),* RiBi 41 (1979) 13-16; R. Lohfink, *Exégesis bíblica y teología. La exégesis bíblica en evolución,* Salamanca 1969; íd., *Der Zugang des Christen zu Heilige Schrift,* «Geist und Leben» 51 (1978) 55-68; U. Luz, *Erwägungen zur sachgemäs Interpretation neutestamentlicher Texte,* EvT 42 (1982) 443-518; L. Maldonado, *El menester de la predicación. El problema de la interpretación,* Salamanca 1972, pp. 17-111; A. Malet, *Bultmann* (Testigos del siglo XX, 26), Barcelona 1970; V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios,* Desclée de Brower, Bilbao 1988; D. Margerat, *A quoi sert l'exégèse? Finalités et methods dans la lecture du N. Testament,* RTPhil 119 (1987) 149-169; R. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica. Los grandes ejes de la investigación contemporánea,* Madrid 1965; íd., *Bultmann y la fe cristiana,* Bilbao 1968; M. A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu Santo. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la constitución «Dei Verbum»,* n. 12 (Facultad de Teología del Norte de España, 52), Burgos 1987; K. Müller, *Die Religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zur ihrem Verständnis und Praxis ihrer Vorzüge in neutestamentlichen Texten,* BZ 21 (1985) 161-192; F. R. Mussner, *Histoire de l'hermeneutique de Schleiermacher à nos jours* (trad. fr.), Du Cerf, París 1972; G. Penzo, *Linee introduttive per una ermeneutica esistenziale,* RiBi 21 (1973) 279-285; R. Proulx, *Exégèse biblique et Hermeneutique,* ScEsp 25 (1973) 191-198; P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni,* Jaca Book, Milán 1979; íd., *Die Hermeneutik Bultmanns,* EvT 33 (1973) 457-476; A. Rizzi, *Letture attuali della Bibbia,* Borla, Turín 1978; G. Sánchez Mielgo, *Métodos actuales en la exégesis: Descripción y balance,* «Escritos del Vedat» 17 (1987) 7-60;

H. Schelkle, Entmythologiesierung in existentialen Interpretation, TQ 165 (1985) 257-265; J. H. Schroedel, *Text, Lesser und Methode,* BiKi 41/3 (1986); P. A. Stupi, *La comprehension en hermeneutique. Un heritage de R. Bultmann,* LTP 46 (1990) 31-42; A. C. Triselton, *The two Horizonts. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description,* Exeter 1979; P. Toinet, *Permanence de la foi et exégèse historico-critique,* RTh LXXXII/4 (1982) 375-602; E. Vallauri, *Il metodo storico-critico alla sbarra,* «Laurentianum» 30 (1989) 174-223; W. Vogels, *Les limites de la Methode h/c,* LTP XXXVI/2 (1980); H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* BAC, Madrid 1969; R. Schnackenburg, *Der Weg der katholischen Exegese,* BF NF 2 (1958) esp. 161-176.

2. El análisis estructural o semiótico

a) Descripción y significado del método

El filósofo suizo F. de Saussure puede ser considerado como el padre del estructuralismo lingüístico. Por los años 1906-1911 expuso su *Curso de lingüística general* en Ginebra y con ello llevó a cabo una verdadera revolución en esta materia [55]. Son célebres sus distinciones entre lenguaje (*langue*) y palabra (*parole*), y entre estudio sincrónico y diacrónico de un texto literario. Para él, la palabra (*parole*) es el acto de hablar, la lengua (*langue*) no es función del sujeto parlante, sino una combinación de símbolos y signos polivalentes. Por *langue* entiende el conjunto de fórmulas convencionales adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio del lenguaje entre los individuos; por *parole*, el habla, entiende la operación misma de los sujetos parlantes.

La lengua sólo existe en cuanto que se utiliza por el

[55] F. de Saussure, *Curso de lingüística general,* Alianza Editorial, Madrid 1983.

habla, y el habla no es más que la lengua en acción. Lo característico de este método es considerar la lengua como un sistema cerrado.

> «El valor de cada uno de los signos no depende de su relación con los objetos o ideas, sino de la relación con los demás signos que le preceden o le siguen y con todo el resto del campo lingüístico del que forma parte. De manera que la lingüística puede ser una ciencia autónoma si se limita a tratar de esta totalidad y de sus elementos, sin referirse a las intenciones de los hablantes y de los objetos designados. Su objeto será, por tanto, el lenguaje en sí mismo (la lengua) en cuanto compuesto de elementos formales, unidos en combinaciones variables según unas reglas bien precisas, que son válidas para la comunidad lingüística como un conjunto de convenciones que ella establece con el fin de hacer posible la comunicación verbal. El lenguaje constituye, por tanto, una estructura sin relación alguna con las cosas o las ideas» [56].

Este método, que ha tenido gran difusión en Francia, deriva su origen de la obra del ruso V. Propp, quien estudió las estructuras significantes de los cuentos populares de su rica literatura, fijándose sobre todo en el relato. Lévi-Strauss aplicó pronto el análisis estructural al folclor, ahondando en las estructuras más profundas del texto. Después de estos autores han destacado en Francia entre otros B. Barthes y J. Greimas. Este último ha construido una fórmula relativamente sencilla, aceptada por un buen número de exegetas que han aplicado a los textos bíblicos el instrumental que ofrece la semiótica [57].

[56] B. Mondin, *I filosofi de Occidente. Corso d'storia della filosofia,* Turín 1968, pp. 288ss.

[57] La semiótica es la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social. Recibe el nombre del hecho de que intenta estudiar el sistema, la estructura de los signos textuales y su fundamentación a diversos niveles. Tiene por objeto estudiar cómo todos los signos producen su sentido. La semiótica nació después del estructuralismo, hacia los años 60.

El principio que rige los trabajos estructurales es expuesto por Saussure en los términos siguientes:

> «En el método estructuralista 'el hombre no habla, sino que es hablado', se entiende, por el inconsciente social» [58].

Los representantes más cualificados dicen: la verdadera exégesis estructural no se interesa por el texto en su singularidad. Su tarea termina cuando, estudiados los textos, se han deducido las estructuras-tipo, válidas no sólo para este texto, sino también para otros. Lo que quiere decir que las palabras son independientes y pierden su valor para privilegiar la función que ocupan en la estructura lógica del texto.

Tarea del análisis estructural es encontrar las relaciones existentes entre los elementos constitutivos del texto y de clasificarlos según los diversos tipos de relaciones. El estructuralismo es un método que se interesa por la sincronía del texto, que es considerado como un sistema existente en cierto momento y viene estudiado en el estado en que actualmente se encuentra [59]. El estructuralismo no se interesa por lo que uno quiere decir ni por la verdad que dice. Se interesa únicamente por la gramática del lenguaje; no por la gramática de una palabra, de una frase, sino de un relato completo. En efecto, en él no se trata de investigar las estructuras de superficie, sino las estructuras profundas que presiden mediante su lógica interna la producción de los textos, sin que intervenga la

En nuestro estudio, análisis estructural y semiótica son equivalentes. La semiótica ha adquirido ya una experiencia entre los exegetas católicos en los últimos años. Véase la bibliografía al final del capítulo.

[58] Las leyes lingüísticas designan un nivel inconsciente, no freudiano (de pulsión o deseo), sino kantiano: un inconsciente categorial, embrionario, es decir, sin referencia a un sujeto pensante, ni por supuesto viviente (Maldonado, *El menester de la predicación,* p. 129).

[59] Cf. W. Egger, *La lettura strutturale de la Bibbia,* en «Per una lettura molteplice», p. 109.

intención de sus autores. La finalidad del análisis estructural es encontrar las relaciones existentes entre los elementos constitutivos del texto, de clasificarlos según los diversos tipos de relación.

El estructuralismo se desentiende de la historia de la genética del texto (diacronía) para interesarse sólo por el texto tal como se halla actualmente ante nosotros (sincronía). Deja en segundo plano al autor del texto, en el cual el sentido se produce por unas combinaciones o juegos de contactos reductibles a estructuras fijas en la lógica interna del texto. Esto quiere decir que las palabras independientes (tal como se hallan en los diccionarios, etc.) pierden valor para ser privilegiada la función que ocupan en la estructura lógica del texto [60].

En definitiva, este método pretende mostrar cómo funciona el conjunto; observa que este funcionamiento está sujeto a normas, como si fuera una simple proposición, y que este funcionamiento se puede formalizar a través de la gramática.

Es difícil hacer una presentación sintética de este método por la diversidad de fórmulas y la proliferación de neologismos con los que se ha presentado. Con todo, hay un denominador común: la atención al texto en su conjunto como hecho literario resultante, viendo sincrónicamente todos los elementos constitutivos [61]. El primer

[60] Saussure compara el análisis estructural con el juego del ajedrez: «La inteligibilidad se dirige en primer lugar a las reglas del juego; un 'movimiento' no es más que el paso de un estado de partida a otro estado de partida». Cf. Greimas, *Du Sens,* I, París 1982; íd., *Groupes d'Entrevernes,* 1976, pp. 241-247; Ricoeur, *Del conflicto a la convergencia,* en «Exégesis y hermenéutica», p. 36.

[61] En esto se distingue de todos los métodos histórico-críticos que destacan exclusivamente la perspectiva histórica a costa del texto captado en su conjunto y en su materialidad. El deseo de superar estos límites mueve actualmente a numerosos exegetas a aplicar a la Biblia los métodos de lectura estructuralista, debidamente comprobados. La documentación

planteamiento hermenéutico del moderno estructuralismo implica la suspensión de la doble referencia al mundo histórico y a la intencionalidad del autor. Mientras que la lingüística anterior examinaba la lengua bajo el aspecto histórico-genético, la lingüística estructural estudia su aspecto formal [62].

Tarea del análisis estructural es hallar las relaciones existentes entre los elementos constitutivos del texto y clasificarlas según los diversos tipos de relación, pasando a una segunda fase en la que se debe intentar recoger el significado de estas relaciones. La semiología se propone descubrir las articulaciones internas de la lengua. De aquí que se llame «análisis estructural». En ella no se trata de descubrir la génesis del texto ni de establecer los lazos existentes entre él y los acontecimientos a él externos. Lo que pretende es analizar el texto desde su propio interior y descubrir las estructuras internas que producen el sentido.

El ideal y la meta de la actitud intelectual en investigación era alcanzar lo que el autor había querido expresar y había expresado de hecho en un texto. Consecuentemente los elementos fundamentales eran el texto y el autor. El sentido dependía de los dos, de cada uno de ellos a su modo. En el análisis estructural se tiene sólo en cuenta el texto. Modelo heurístico de investigación es aquí el análisis del texto en cuanto texto, en su pura objetividad y sincronía, como si ningún sujeto lo hubiera escrito y ningún proceso de formación lo hubiera engendrado [63].

bibliográfica sobre estos métodos la hemos presentado al final de este capítulo. Puede verse con utilidad a A. Patte, *Pour une exégèse structurale,* París 1978, pp. 241-243.

[62] Véase V. Mannucci, *o. c.*, p. 273.

[63] Cf. T. Tihon, *Exégèse et analyse structurale,* NRT 97 (1975) 318-344. El método estructural centra su atención en el texto para allí analizar

El análisis estructural prefiere poner en cierto modo al sujeto entre paréntesis para dedicarse al análisis exclusivo del texto en su misma objetividad. Lo importante no es lo que el autor quiso decir, sino lo que el mismo texto dice en virtud de su propia dinámica lingüística. El método estructural parte del principio de que todo discurso oral o escrito presupone un sistema estructurado de relaciones que confiere a sus elementos una forma y hace posible el sentido. Tales elementos son significantes y no pueden ser determinados como tales sino por las relaciones que mantienen entre sí. La finalidad de las técnicas semióticas es alcanzar el sentido de los textos mediante una penetración, a nivel profundo, en la estructura de los elementos, que no aparecen en una visión de superficie, estructura que está sin embargo en el texto, organizando los elementos. Mediante las técnicas pertinentes de análisis estructural, la semiótica investiga el modo como se produce el sentido en el texto.

> «No se trata de la cuestión: ¿qué quiso decir el autor en tal época, en tal ambiente, a través de tal forma literaria?, sino de: ¿cómo funciona el texto para producir determinados efectos de sentido y comunicar alguna cosa? En tal perspectiva no se trata ya tanto de remontarse al origen para demostrar la autenticidad de un texto, sino más bien de descender hasta mí para ver cómo me lo apropio y qué actualidad adquiere para mi vida» [64].

su trama. No se preocupa en principio del modo, de lo que está fuera del texto. Atento extremadamente al texto mismo, permite gustar su valor, le restaura su poder de sorpresa. Numerosos grupos bíblicos se inspiran más o menos en este método, porque es operante y exige menos erudición. ¿Corre el peligro de fijación? Sí. Pero esta vez sobre el texto. Ahora bien, en numerosos casos es imposible despreciar los datos históricos y el contexto. Cf. Camille Faucol, *Face a la pluralité des lectiones,* «La Foi et le Temps» 9 (1974) 295.

[64] Cf. A. Feuillet, *Evangiles synoptics,* p. 645. Los mismos términos «estructuralismo», «estructural» indican que el centro de la atención es la estructura, la suma de relaciones entre los elementos de un sistema.

> «El método estructuralista ha subrayado el interés del estudio riguroso de la estructura literaria de un texto y ha mostrado sistemáticamente algo que ya se tenía en cuenta, pero no con todas sus repercusiones» [65].

Concentra toda su atención sobre el texto para analizar su trama. No se preocupa en absoluto, en principio, de lo que está fuera del texto. El punto de partida del estructuralismo es que un texto es siempre un conjunto de elementos organizados capaces de manifestar un sentido, no sólo en virtud de su contenido, sino también por el juego de sus relaciones, por el funcionamiento de su estructura. Las estructuras presuponen instancias de iniciación inmanentes que hay que distinguir cuidadosamente del autor y de los destinatarios históricos. Por eso la corriente de la semiótica privilegia la significación del lenguaje. Un texto hace sentido no porque es comunicado; él es comunicable porque es significativo. El significa a partir de sus estructuras inmanentes. Si un texto traduce una intencionalidad, no es por poner al autor fuera de sus propios límites, sino por entregar, transformar y asimilar lo que recibe. Si traduce una intencionalidad, un poder decir, no es ante todo a causa de su autor, sino a partir de sus estructuras, principio de su poder decir. En efecto, el lector se encuentra en cierto modo codificado en el texto bajo la forma de un papel que hay que realizar, de una competencia que hay que ejercer. La semiótica se basa en el principio de la estructura, según el cual no hay sentido más que en la diferencia y por la diferencia.

El principio fundamental del estructuralismo es el de la inmanencia, según el cual el enunciado produce sentido solo. Es analizable a partir de las propiedades internas que permiten definir el enunciado como una «es-

[65] Cf. J. C. Picard, *Les trois instances: symbolique, narrative et ideologique,* en «Foi et Vie», Cahiers Bibliques 15, 1976, pp. 12-25.

tructura cerrada», la cual puede describirse en cuanto tal fuera de todo contexto histórico. El centro de interés primero del estructuralismo consiste en poner al descubierto los elementos diferenciales que teje la obra unitaria y las correlaciones que se establecen entre las diversas unidades. Digámoslo con una comparación. Partimos de una imagen que puede ayudarnos a entender mejor lo que se dice del texto que queremos examinar estructuralmente, ilustrando la autonomía del texto. Esta es similar a la que se da en un niño que se desarrolla dentro del seno materno. Durante la época de la gestación, el niño es dependiente de las funciones del organismo de la madre. Una vez nacido, podemos decir que el organismo del niño ha alcanzado su autonomía. Pero, atención, el hecho de que el niño sea autónomo no quiere decir que no tenga otro tipo de relación con su madre. De la misma manera, un texto «engendrado» por su autor, sometido a unas condiciones sociales y económicas determinadas, con una cierta manera de obrar y pensar, en un momento dado de la historia y en un lugar particular, se hace autónomo e independiente del autor que lo engendró. El aspecto de la génesis del texto es importante tenerlo en cuenta. La lectura estructural, sin negarlo, nos invita a dar un nuevo paso, a entrar en una nueva dimensión: la del texto como tal, en su autonomía. La lectura estructural, por los principios mismos que la fundamentan, tiene por meta el estudio del texto como realidad autónoma, presente hoy ante nosotros, independiente de todas las condiciones que lo han visto nacer. El análisis estructural es una verdadera obra de «ingeniería» [66].

Hay quienes piensan que, por el mero hecho de abrir

[66] Véase Clara María Díaz de Castrillón, *Leer el texto, vivir la palabra,* Verdo Divino, Estella 1988, pp. 250-253.

el texto a una pluralidad de lecturas, el método conduce al relativismo y a que cada cual pueda decir lo primero que se le ocurra. Yo pienso entonces en otra comparación, en el trabajo de un ingeniero, y me pregunto si esta labor no es del mismo tipo. Un ingeniero actúa analizando cuidadosamente; construye, crea a partir de materiales muy bien estudiados y de acuerdo con sus características; tiene en cuenta reglas matemáticas muy precisas para no fallar en su nueva construcción. De la misma manera, la lectura estructural nos enseña a manejar una serie de «herramientas» o útiles de análisis que nos permiten estudiar y respetar el texto, dialogar con él, crear a partir de él. Nuestro trabajo de lectores-ingenieros no se puede reducir a un relativismo, ni a la vía fácil para decir lo primero que se nos ocurra. Un texto es una mina inagotable (C. M. Díaz del Castrillón, cf. nota 66).

Se comprende enseguida que el método estructuralista se distingue claramente de la exégesis histórico-crítica por un cambio claro de perspectiva. En efecto, pone entre paréntesis precisamente lo que la exégesis histórico-crítica sitúa en primer plano, es decir, la intención del autor, la historia de la formación del texto, su ambiente histórico. Hay una notable diferencia entre ambos métodos y la mayor consiste en el acercamiento al texto de parte del estructuralismo. En efecto, el método histórico-crítico se interesa por la *diacronía* de un texto, estudiando sobre todo las diversas fases de su génesis, que, una vez reconstruida, lo convierte en la vía para captar el significado del texto. El estructuralismo, por el contrario, es un método que se interesa por la *sincronía* del texto, que viene considerado como un sistema existente en un cierto momento y se estudia en el estado en que lo hallamos.

Como hemos dicho ya muchas veces, la lectura es-

tructural significa un retorno al texto [67]. El texto es de nuevo el protagonista y se impone a nuestra atención. Es el propio texto el que nos indica dónde y cómo buscar el sentido de lo que leemos. Ahora bien, la lectura estructural, si se toma en el sentido de una lectura que tenga en cuenta las relaciones existentes entre los elementos de un texto, no sólo es conciliable con el método histórico-crítico, sino que también significa un enriquecimiento por el análisis de los textos bíblicos y en cuanto favorece una mayor atención a los fenómenos textuales e indica vías para una clasificación ordenada de los fenómenos registrados. También el método histórico-crítico parte de observaciones sobre fenómenos del texto, pero en él falta una observación sistemática de los datos textuales. Esta falta se elimina mediante el empleo del método de la lectura estructural, que se fija en el uso y la concatenación de las frases y los vocablos (análisis literario), de las repeticiones de los rasgos sistemáticos que forman un verdadero y propio tejido de informaciones semánticas (análisis semántico), de la concatenación de las acciones entre los personajes del texto (análisis narrativo). Este método, además, por miedo a la tendencia a la formalización de los textos –tendencia existente también en la historia de las formas–, ofrece un instrumento válido de verificación de los resultados del análisis.

Por su parte, la lectura estructural no puede desentenderse del método histórico-crítico porque los textos bíblicos se refieren a una historia bien precisa, y no pueden considerarse sólo como una existencia de hechos, sino como un testimonio de hechos bien concretos. El mismo análisis semántico no puede por menos de tener

[67] Marchandoux, *Un évangile a découvrir. La lecture de la Bible hier et aujourd'hui,* París 1978, pp. 134s.

en cuenta el mundo semántico de los términos, que viene estudiado sobre todo por el método histórico-crítico.

b) Un modelo entre tantos

En realidad existen casi tantas formas de lecturas estructuralistas como autores que las ejercitan. Proponemos el método de W. Egger tal como es presentado en AA.VV., *Per una lettura molteplice della Bibbia. Atti del convegno tenuto a Trento dal 23 al 24 de maggio de 1979*, pp. 109-135.

Distingamos tres pasos en el análisis estructural: 1) la estructura literaria, 2) la estructura semántica, y 3) la estructura narrativa.

1) La estructura literaria.

a. Nivel de análisis.

Los nuevos métodos de análisis distinguen entre la superficie del texto (cierto orden de las palabras y las frases) y la estructura profunda (la suma de las relaciones entre los elementos que se pueden notar a partir de ciertas abstracciones). El análisis estructural se hace a nivel del texto concreto y su tarea es encontrar las relaciones entre los vocablos, las frases y las partes del texto.

b. Factores de coherencia de un texto.

Algunos autores ofrecen indicaciones sobre factores que contribuyen a la cualidad artística de un texto, como la inclusión, la repetición de vocablos, la concatenación de términos (palabras-grapa), el quiasmo, la simetría concéntrica, etc. Se trata de la lingüística del texto. Así actúa, por ejemplo, Vanhoye en su estudio sobre la Carta a los Hebreos [68].

[68] A. Vanhoye, *El mensaje de la Carta a los Hebreos* (CuadB 19), Verbo Divino, Estella [6] 1990.

2) La estructura semántica.

Una buena parte del análisis estructural consiste en buscar imparcialmente el significado de un texto. De esto se encarga la semántica, que es la ciencia de los significados, no sólo de los signos o de los significantes.

a. Inventario de los rasgos semánticos.

Para captar el significado exacto de un vocablo –o de una frase– el significado global es descompuesto, por así decirlo, en sus «átomos» de significado. Estas pequeñas unidades de significado, de las que está compuesto el significado global del término, son llamados «componentes semánticos». La búsqueda de éstos puede realizarse a nivel de términos, pero también a nivel de frases y de textos. Para un trabajo provechoso es necesario reescribir el texto, es decir, escribir el texto en un folio de modo que resulten evidentes las características del texto.

Del estudio semántico de un texto resulta que éste es un «tejido», un entramado de hilos que tienen en común un rasgo semántico. Y algunos de estos rasgos semánticos están esparcidos por el texto pocas veces, pero otros lo invaden todo.

b. Cómo hallar los rasgos semánticos.

Quizás el sistema más fácil para hacer el inventario de los rasgos semánticos es el de Barthes, según el cual se toma el primer vocablo y se mira con qué otros elementos del texto está conectado. La clasificación de los rasgos semánticos puede hacerse según el criterio de los contenidos o por razones formales [69].

[69] Código de análisis según Barthes (cómo hallar los rasgos semánticos):

– código narrativo, topográfico, histórico, sémico, retórico, accional, cronológico, fáctico;

– campo simbólico, anagógico, hermenéutico, metalingüístico, cultural.

c. Una lectura activa.

A veces no es posible contar en una primera lectura las numerosas relaciones existentes entre los distintos elementos. Y es seguro que cuanto más sepa el lector tantas más relaciones podrá captar al leer el texto. Por eso es necesario tener en cuenta también los resultados de la exégesis tradicional. Lo importante es no obviar ningún elemento del texto.

3) La estructura literaria.

El paso último en el análisis estructural se refiere a las relaciones existentes entre las acciones descritas en un texto, y toma el nombre de análisis de la estructura narrativa.

a. Nivel de abstracción.

Un relato es en general un texto que recibe cambios de estado de cosas a causa de una serie de acciones. Estas acciones constituyen el objeto del análisis narrativo. El estudio se limita a las acciones. Basta subrayar los verbos y se tiene delante de los ojos el objeto del análisis narrativo. Los *verba dicendi* deben ser siempre precisados por cuanto retienen una acción a fin de ofrecer con exactitud su peso. Esta precisión debe suceder según una regla de sustitución que prevé la constitución del objeto formal del análisis.

b. La secuencia de las acciones [70].

Un estado de virtualidad en que existe la posibilidad de que algo pueda ser cambiado (en mejor o en peor) puede evolucionar en acción o no. Si se desarrolla una acción, puede llevar a cumplimiento esta acción. Y si una acción no es llevada a cumplimiento, puede dar comienzo a otra secuencia.

[70] Cf. G. Bremond, *Logique du réçit,* París 1973.

El modelo de Bremond, que consiste en esta libertad del que narra y en los modos de relato, me parece más apto que otros modelos, los cuales, por el contrario, consisten mucho en las restricciones lógicas que presiden la constricción de los relatos. Aunque parezca que los análisis de este tipo son de poco interés formal, presentan cierto interés por su sentido en cuanto que ayudan a hablar de esta manera justa de Dios: hacen ver que la intervención de Dios precede a la actividad humana.

c. Cómo hallar las estructuras narrativas.

Después de que se han hecho el análisis de superficie del texto y el análisis semántico, hay que dar los siguientes pasos: 1) hacer la lista de las acciones subrayando todos los verbos en forma finita; 2) sustituir los *verba dicendi* y los discursos directos del modo indicado anteriormente; 3) ver los puntos neurálgicos de las acciones donde ésta podría continuar de otro modo; 4) construir una especie de árbol genealógico. Llegados a este punto, no queda más que dar una interpretación de los resultados obtenidos a través de un análisis de este tipo.

c) *Utilidad y ventajas del método*

Un análisis de tipo estructural sirve sin duda para hacer emerger la coherencia del texto. El inventario de los rasgos semánticos puede ser también un instrumento válido para catalogar los puntos de vista expresados en la historia de la exégesis. Ahora bien, los puntos de vista para cada capítulo del Nuevo Testamento son tan numerosos que el único modo de orientarse en esta selva obscura consiste en considerar cuáles son los rasgos sistemáticos sobre los cuales insiste cada uno de los autores

y a continuación reflexionar sobre el por qué de otras lecturas, no menos que el de la lectura propia [71].

El análisis estructural concede primacía y prioridad al texto tal como hoy lo poseemos, colocándolo en el centro de la investigación, favoreciendo su lectura. La consideración sincrónica de un texto en su situación presente y actual es un sano correctivo del método histórico-crítico y favorece la reflexión teológica, mostrando cómo la teología y la narratividad son contempladas y entendidas como poseedoras del mismo fundamento. No se opone a la teoría del sentido literal, sino que, al contrario, la enriquece. El método estructural se revela útil también porque no requiere una peculiar competencia en el lector. De hecho, aun el lector que no tenga una formación de tipo histórico-crítico puede iniciar un análisis del tipo descrito y puede descubrir los hilos del significado. A pesar de todo debe notarse que el análisis semántico no es un método tan fácil, en cuanto que el que lo utiliza debe tener, para llegar a resultados satisfactorios, un conocimiento profundo del mundo semiótico de los textos, el cual se consigue en gran parte sólo a partir de los resultados del método histórico-crítico. El método estructural ha llamado poderosamente la atención de los exegetas sobre algunas características de los conjuntos literarios, mal entendidos hasta el presente. Es un freno a las posibles subjetividades de una lectura cristiana de la Biblia, desenganchada del rigor de la exégesis crítica y embarcada en supuestas mociones carismáticas, sin la conveniente discreción de espíritu.

¿Habrá que inferir toda significación de un texto de la intención del autor o de lo que quiso decir o comunicar? Muchas de las investigaciones bíblicas se mezclan

[71] V. Mannucci, *o. c.*, 273.

dentro de esta perspectiva. Pero la experiencia nos dice muchas veces que lo que decimos o escribimos significa mucho más de lo que tenemos intención de decir.

> «Un autor sabe lo que quiere decir, pero no domina el sentido de lo que ha dicho. Tal ocurre con el texto bíblico. A través de la explicación estructural del texto, la comprensión del sentido y la apropiación del significado están garantizados frente a la arbitrariedad fácil inherente a toda reconstrucción psicologista de la 'intención' mental del autor y a la excesiva implicación en el texto de la persona intérprete, tal como la practica la exégesis existencial» [72].

La semiótica es ante todo un método de lectura que ha permitido a muchos entrar en una lectura práctica de la Biblia. Este es el primer descubrimiento importante y un primer punto de reflexión. La Biblia se nos ofrece como un texto, y este texto tiene que ser leído [73]. Este método favorece el contacto con el texto bíblico como Escritura que nos afecta. Se presenta como una disciplina de lectura: atenerse al texto no por el gozo de encerrarse en él, sino para poner a cierta distancia lo que se cree saber a propósito del texto, y así estudiar mejor lo que se dice en el texto [74].

Los métodos histórico-críticos destacan exclusivamente, o casi, la perspectiva histórica a costa del texto

[72] La autonomización del texto lleva consigo una liberación de todo determinismo; el texto se halla contemplado independientemente de todos los factores individuales o colectivos que históricamente han concurrido a su producción. El análisis estructural no niega que el texto esté relacionado con todos esos factores. Pero, si hay articulación, no se da ni dependencia ni sumisión.

[73] El método implica ante todo una objetivización. A partir de este acto inicial el texto es ya sólo texto: autor, medio redaccional y destinatarios quedan entre paréntesis; lo único que para nosotros existe es la redacción actual, separada de la historia redaccional. El texto resulta contemporáneo, sincrónico. P. Ricoeur, *Bosquejo de una conclusión,* en «Exégesis y hermenéutica», p. 227.

[74] *Semiótica,* p. 57.

captado en su conjunto o en su materialidad. El deseo de muchos autores de superar estos límites mueve actualmente a numerosos exegetas a aplicar a la Biblia los métodos de la lectura estructuralista. Bien usado, el método del que hablamos puede equilibrar los métodos anteriores; tiene la virtud de enfrentarnos directamente con el texto, llevándonos a descubrir lo que podríamos llamar «lo inconsciente del texto», ayudándonos a superar ciertas tentaciones de subjetivismo. La semiótica tiene el mérito de su objetividad. Es a partir de constataciones relativas a los elementos materiales del discurso como identifica las diferencias o los contrastes que producen las modificaciones del programa narrativo y conducen al sentido. El es, por tanto, científico en el sentido de que es controlable y perfectible [75]. El hecho de que este método vea en el texto una especie de objeto fabricado que analiza no como un mensaje que tiene un sentido determinado según la intención de un autor, sino como fenómeno del lenguaje donde el sentido de cada elemento se reduce a su relación con los otros en un conjunto estructurado, no es contrario a la naturaleza de la Biblia, puesto que en ella el mensaje de Dios ha tomado forma de palabra humana, por lo que también ella está sometida a las leyes generales del lenguaje. Es, pues, legítima en exégesis bíblica la vía del análisis estructural, experimentándolo ante todo en textos bien escogidos.

d) Límites e inconvenientes

La mayor objeción que se pone al método de la lectura sincrónica es que se encierra en el texto mismo, sin ninguna referencia externa ni al autor ni a los hechos históricos. En la medida en que no se preocupa del mar-

[75] R. Laurentin, *Les évangiles de l'infance de Christ,* Desclée, París 1982, p. 141.

co y del ambiente en los que el texto se produjo, concediendo a veces poca o nula importancia al texto en su lengua original, este método, contrariamente a lo que a veces se piensa, corre el peligro de conducir a resultados menos importantes que los que ofrece la exégesis histórico-crítica. A. Feuillet escribe a este respecto:

> «Pero el exegeta debe tener una clara percepción de los límites y de los peligros de este método. Tiene sus límites evidentes. Como lo hace notar el mismo R. Barthes, no revela el sentido del texto, sino solamente las estructuras lingüísticas del autor. Sería perfectamente ridículo figurarse que los textos bíblicos descubrirán más secretos para los que dispongan de este nuevo 'sésamo'. No es porque yo conozca las estructuras lingüísticas de san Mateo o de san Juan por lo que podré conocer sin más lo que Dios ha querido decirme por medio de ellos en sus evangelios. Por otra parte, este método resulta peligroso cuando se convierte en filosofía inconsciente, es decir, cuando los que lo utilizan no se ponen en guardia contra el positivismo con frecuencia admitido implícitamente por las teorías del estructuralismo» [76].

El método estructuralista cae en el mayor de los reductivismos al no ser aplicado más que a ciertos relatos del texto sagrado, quizá los menos interesantes de la Biblia.

Peligro de snobismo. ¿No será querer dar a nuestra lectura un aspecto de «cientificidad», rodeada de una «jerga» para ponerla a la moda? Utilizar los medios de la semiótica, ¿no será encerrar los textos en unos esquemas preestablecidos, reduciendo de este modo las posibilidades de sentido del texto? Someter los textos bíblicos a un análisis científico, ¿no será partir a la aventura, entregar la Palabra de Dios a una teoría y a las peripecias de la búsqueda y del descubrimiento, o jugar con estos tex-

[76] Cf. R. Barthes, *L'analyse du réçit. A propose d'Actes 10-11,* RecScRel 1970, p. 21.

tos como se juega con las palabras? No ocuparse de la historia ni de los autores de los textos bíblicos, ¿no será transformar la Biblia en una «fábula», despojarla de su anclaje histórico, que es uno de los sostenes principales de la revelación? [77]

Otro inconveniente. Independiza el texto del autor. Según él, es el texto lo que hace al autor y no el autor al texto. Es cierto que los textos literarios tienen un contexto cultural del que dependen más o menos, y no son producto mecánico sino racional, emotivo..., del autor. Pero el desinterés por el autor aleja a éste de su consideración humanista para acercarlo al empirismo de las ciencias físicas o exactas. El sentido no es tanto hijo del autor como producto cuasi material de la estructura. Además la semiótica se desentiende por completo del problema de la verdad del acontecimiento que es narrado por un texto para prestar su atención sólo a las reglas y a las leyes por las cuales «se produce el sentido». En esta perspectiva algunos autores han podido decir que es «el texto el que hace el acontecimiento y no el acontecimiento al texto».

Y esto no es exacto. La deformación del método se halla en que considera el texto, el lenguaje, como un absoluto que pasa por encima del autor del texto; deja a un lado toda la doctrina teológica o filosófica del texto sagrado para considerarlo como un epifenómeno, por su estructura lingüística, abstrayendo de toda condición que tiene todo texto de ser vehículo de un pensamiento, expresión de un querer y de un sentir del hombre en su inaplazable perennidad, tanto si se mueve por las fuerzas humanas (literatura profana) como si es ilustrado y movido por la divina inspiración (literatura sagrada).

Es cierto, la Biblia no es del mismo género que un

[77] G. Giroud, *Semiotique,* p. 56.

artículo, que es una expresión didáctica, científica, etc... Pero tiene en común con el artículo que es fundamentalmente una transmisión de alguna cosa (al menos según la intención del autor, según la manera como se percibe en la Iglesia), y hay que añadir: transmisión de uno a otro. Cuando esta tradición se hace a los contemporáneos, el análisis estructural es completamente inútil para elucidar la verdad transmitida. ¿Puede ser útil cuando la lejanía cultural hace más difícil la inteligencia del mensaje? Parece que la respuesta debe ser fundamentalmente negativa.

Hay dudas sobre la metodología de las oposiciones binarias en que se fundamenta el estructuralismo. Porque pone excesivo énfasis en descubrir las estructuras inconscientes que subyacen al texto. ¿Será esto compatible con la inspiración y la aportación libre de los hagiógrafos? ¿No deteriora el sentido de la historia de la salvación? ¿Qué dice sobre el misterio cristiano?

e) Valoración del método [78]

Podríamos valorar el sistema semiótico diciendo:

1. Hay que hablar de análisis estructurales (en plural), dada la diversidad de métodos: estructuralismo lingüístico, semántico, filosófico.

2. Todos están de acuerdo en que el planteamiento sincrónico no es el único ni el exclusivo método de indagación, sino que va conjugado con la dimensión diacrónica de los exegetas tradicionales. El método del análisis estructural viene detrás de los métodos, es el último momento de la exégesis.

3. En la exégesis bíblica, tras haber recorrido la vía diacrónica de la historia de la formación de los textos (tres etapas de formación en los evangelios), se debe

[78] Cf. *Atti del convegno de la A.B.I.*, RiBi 28, 1982.

abordar el texto como tal, como dato dentro de una unidad determinada.

4. El método semiótico debe separarse de la ideología o filosofía estructuralista o –en todo caso– del positivismo filosófico del que está imbuido (Lévi-Strauss).

5. La exégesis tradicional con todos sus instrumentos se ha interesado siempre por la intención del autor; el análisis estructural, en cambio, afirma estar atento a la búsqueda del inconsciente de un texto. Un texto, dice, una vez escrito, inicia su propia historia con un potencial de significado que, sin contradecir el significado querido por el autor, se va explicando y se va haciendo más profundo frente al nuevo lector, en situaciones siempre nuevas. El arte de interpretar es un diálogo, jamás cerrado, con el texto. Es el texto (más que el autor) el que nos interroga; es al texto (más que al autor) al que hacemos nuestras preguntas para que el texto responda. Si el significado descubierto por medio del análisis estructural está de acuerdo con el texto (a probar), entonces no podrá contradecir al sentido señalado por la exégesis literaria o histórica en el sentido tradicional, sino que aparecerá como un ulterior enriquecimiento.

6. El estructuralismo puede ser un buen correctivo a la práctica corriente de la exégesis, porque devuelve al texto una realidad horizontal, una verdad sincrónica; gracias a él el sentido se convierte en otra cosa que en referencia al pasado o a la prehistoria del texto y puede aportar una solución al subjetivismo metodológico del análisis existencial.

7. La semiótica no tiene respuesta para todo. Explica el cómo del sentido, no el porqué. No usurpa al filósofo, al hermeneuta o al teólogo su tarea ni sus criterios para determinar el sentido. Les ofrece más bien la ocasión de ponerlos en práctica, quizá de redefinirlos, en función de la elaboración razonada, y no de una experiencia, pretendidamente inmediata, de la significación.

8. ¿No se da aquí una cierta analogía con el *sensus plenior?* Ciertamente, se trata de una analogía, ya que el ulterior o más profundo sentido de un texto bíblico, del que el autor no era consciente, va ligado al hecho de la inspiración de toda la Biblia, lo cual permite decir más que un texto humano, porque en él se oculta y revela el *sensus divinus*, que puede también trascenderlo [79].

Bibliografía

AA.VV., *Iniciación al análisis estructural* (CuadB 14), Verbo Divino, Estella [5] 1990; R. Abba, *Historial Scepticism in Recent Biblical Studies,* «Colloquium» 17 (1985) 23-32; J. M. Auzías, *El estructuralismo,* Alianza, Madrid 1970; R. Barthes, *El análisis estructural del relato. A propósito de Hch 10-11,* en «Exégesis y hermenéutica», Cristiandad, Madrid 1976, pp. 143-163; íd., *Introduction à l'analyse structurale du réçits,* «Communication» 8 (1966) 1-27; K. Berger, *Exegese des Neuen Testamentes. Neue Wege von Text zur Auslegung,* UTB 658, Heildelberg 1977; M. Bierwisch, *El estructuralismo: historia, problemas y métodos,* Barcelona 1971; F. Bovon, *Le structuralisme français et l'exégèse biblique,* en «Analyse structurale et exégèse biblique», Delachâux et Niestlé, Neuchâtel 1971; J. Calloud, *L'analyse structurale du réçit. Quelques éléments d'une Méthode,* en «Foi et Vie» 74 (1974) 28-63; J. Delorme (ed.), en *Groupes d'Entrevernes. Signes et paraboles,* París 1977; C. M. Díaz Castrillón, *Leer el texto, vivir la palabra. Manual de iniciación a la lectura estructural de la Biblia,* Verbo Divino, Estella 1988; W. Egger, *I titoli delle pericope bibliche comme chiave di lettura,* RiBi (1980) 33-44; íd., *La lettura strutturale della Bibbia,* en W. Egger (ed.), *Per una lettura moltiplice della Bibbia,* Bolonia 1981, pp. 109-136; Groupes d'Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría, práctica,* Madrid 1982; íd., *Signos y parábolas. Semiótica y textos evangélicos,* Madrid 1979; J. B. Fages, *Para comprender el estructuralismo,* Buenos Aires 1970; A. Feuillet, *Evangiles synoptiques: Vue d'ensemble sur l'histoire de leur exégèse,* «Sprit et vie» (L'ami du Clergé) 48 (1976) 645-646; A. Fossion, *Lire les Ecritures. Theorie et pratique de la lecture structurale,* Lumen Vitae, Bruselas 1980; P.

[79] Cf. V. Mannucci, *o. c.,* p. 272.

Grech, *Strutturalismo ed esegesi tradizionale: un bilancio,* RiBi XXVIII/3 (1981) 337-344; A. J. Greimas, *En torno al sentido,* Fragua, Madrid 1973; íd., *Semántica estructural,* Gredos, Madrid 1973; P. Grelot, *La pratique de la méthode historique en exégèse biblique,* «Quatre Fleuves» 7 (1977) 15-37; C. Hartlich, *Historisch-kritische Methode in ihrem Anwendung auf Geschehenaussagen der Heil. Schrift,* ZThK 75 (1978) 467-484; íd., *¿Está superado el método histórico-crítico?,* «Concilium» 158 (1980) 159-167; A. Jacobson, *The Structuralists and the Bible,* «Interpretation» 8 (1974); Jiroud/Pannier, *Semiótica. Una práctica de lectura y análisis de los textos bíblicos* (CuadB 59), Verbo Divino, Estella [2] 1991; D. Kedar, *Biblische Semantique,* Stuttgart 1981; J. Kremer, *Lazarus. Geschichte einer Aufherstehung,* Sttugart 1981; B. Malmberg, *Lingüística estructural y comunicación humana,* Gredos, Madrid 1985; M. Manoliu, *El estructuralismo lingüístico,* Cátedra, Madrid 1978; A. Martinet, *La lingüística sincrónica,* Gredos, Madrid 1978; A. Millet, *El estructuralismo como método,* Caia, Barcelona 1975; D. Mínguez, *Pentecostés. Ensayo de semántica narrativa en Hch 2,* AnBi 75, Roma 1976, p. 16; íd., *Hch 8,25-40. Análisis estructural del relato,* Bib 57 (1976) 168-191; L. Núñez, *Estructuralismo,* IV, en GER 9 (1972) 421-422; D. A. Patte, *Pour une exégèse structurale,* Du Seuil, París 1978; J. Piaget, *El estructuralismo,* Orbis, Barcelona 1985; A. Piñero Sáenz, *Estructuralismo y Nuevo Testamento. Ensayo de introducción,* «Miscelánea Comillense» 34 (1976) 97-236; R. M. Polzin, *Biblical Structuralism. Method and Subjectibity in the Study of Ancient Texts,* Philadelphia 1977; P. Prigent, *L'Apocalypse. Exégèse historique et analyse structurale,* NTS 26 (1973) 127-137; V. Propp, *Morfología del cuento,* Fundamentos, Madrid [7]1987; P. Ricoeur, *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parole di Gesù,* Brescia 1978; F. de Saussure, *Curso de lingüística general,* Alianza Editorial, Madrid 1983; P. Tihon, *Exégèse et analyse structurale,* NRT 97 (1975) 318-344; C. Turiot, *Semiotique et lesibilité du text évangelique,* RSR 73 (1985) 161-175; B. van Iersel, *El exegeta y la lingüística,* «Concilium» 153 (1978) 232- 244; R. Waelkens, *L'analyse structurale des paraboles. Deux essais: Lc 15,1-35; Mth 13,44-46,* RTL 8 (1977) 160-178; Zimmer- mann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* Madrid 1969; Zungstein, *L'interpretation du Nouveau Testament,* RTPhil 110 (1978) 49-63.

3. Exégesis sociológica

Entre los intentos hechos en las últimas décadas para superar la crisis de la exégesis histórico-crítica a través del empleo de nuevos métodos, juega un papel importante la exégesis sociológica. Esta presenta ciertas obscuridades de tipo terminológico y metodológico provenientes no sólo de los exegetas, que en sociología suelen ser autodidactas, sino también de la misma ciencia sociológica, de por sí complicada.

a) Descripción y significado del método

El cuestionamiento sociológico de la Biblia no es algo completamente nuevo. En realidad, la exégesis histórico-crítica ha presentado siempre tales cuestiones; se las ha tenido que proponer como disciplina histórica íntimamente relacionada con las realidades de la Antigüedad. Siempre se ha buscado presentar la historia del primitivo cristianismo dentro de los amplios contextos histórico-sociales, y así, se consideró como una exigencia localizar el texto bíblico en la realidad de la vida de antaño. Y fue sobre todo la *Formgeschichte* (historia de las formas) la que manifestó un interés sociológico especial en los textos bíblicos mediante su pregunta sobre el *Sitz im Leben* (situación vital) de las diversas perícopas. Entre los presupuestos de esta tendencia hermenéutica está el conjunto de la literatura cristiana, fundamentalmente la «literatura de los grupos religiosos» –Nuevo Testamento–, dejada por el cristianismo, que quiere ser entendida en íntima relación con la vida de estos grupos. Con todo, el camino de la investigación era tal que el principio sociológico contenido en sí permaneció reducido, y más y más restringido al ámbito religioso de las comunidades de otro tiempo. Lo que ahora se entiende bajo la expresión «exégesis histórico-social», «exégesis sociológica», es un ensanchamiento, continuación y pro-

fundización de aquello que esencialmente era propuesto en la interpretación crítica usual. El historiador R. Coselleck encierra en la designación histórico-social un concepto elástico, que es lo suficientemente amplio como para designar campos más o menos heterogéneos. Bajo esta denominación se hallan: la exégesis sociológica, la histórico-social y la exégesis materialista [80].

Lo que pretenden todas las formas de la nueva tendencia es desarrollar la realidad que representan o constituyen los textos neotestamentarios no en categorías teológicas o filológicas, sino en categorías científicas tomadas de la sociología. Se trata de responder a preguntas como éstas: ¿quién se relaciona con quién? ¿Quién manda, quién obedece? ¿Cómo funcionan las relaciones económicas de dependencia? ¿Cómo se integra el individuo en el grupo o en la comunidad? ¿Qué conflictos se dan en una comunidad, cómo son solucionados?... [81] En este

[80] Como predecesores de esta tendencia hay que contar entre otros a Max Weber, quien estudió en detalle, a partir de los textos bíblicos, la relación mutua existente entre los grupos y fuerzas de Israel por un lado y sus prácticas religiosas por otro. Pero también desde la exégesis se manifiesta sobre todo desde finales del siglo XIX cierta sensibilidad por los aspectos sociológicos. Pensemos en las obras de J. Pedersen, M. Noth, A. Albright para el Antiguo Testamento y en los clásicos trabajos sobre el Nuevo Testamento de A. von Harnack, E. Schürer, A. Deissmann y E. Troelts. Tras la interpretación que supuso la dedicación más literaria al estudio del análisis de los géneros literarios y de la composición, así como el auge de la teología dialéctica de R. Barth, centrada en el estudio de la Palabra de Dios y de la hermenéutica existencial, especialmente en la obra de Bultmann, de nuevo ha crecido el interés por la mutua relación existente entre la Biblia y la sociología.

[81] Siempre en la perspectiva de una mayor atención al texto mismo, también se ha experimentado la preocupación de tener una idea mejor de los grupos sociales o de las comunidades que tal libro reflejaba o pretendía reflejar. Se trata entonces de reconstruir en el texto lo que denota una situación particular en los planos político, económico, sociológico; se esfuerza también a la luz de los textos por determinar mejor cuáles podrían ser las orientaciones, los conflictos de las primeras comunidades cristianas, de la Iglesia, de su historia.

caso la sociología ofrece a la exégesis una serie de modelos que permiten darse cuenta de la complejidad de las relaciones entre religión y sociedad; posibilita conocer mejor los factores sociales que influyeron en la configuración de los textos; reconstruye el desarrollo histórico y social de los orígenes bíblicos y cristianos; capta las incidencias de las ideas religiosas sobre la sociedad; avanza hacia la comprensión de la estructura social o mundo social. El método sociológico tiene como fin ilustrar la realidad social del entorno y dentro de las comunidades primitivas, no sólo en el sentido de una mera encuesta de datos sociales, sino también en su enlace causal y funcional. Por ejemplo, no se pregunta sólo: ¿qué puesto tienen los esclavos en la comunidad primitiva?, sino también: ¿hay que reconocer en este puesto influjos sociológicos, y ejerce a su vez este puesto influjos sobre la sociedad?

El fundamento que justifica la posibilidad de servirse de la sociología para el análisis de la Biblia está en el carácter social de todo fenómeno religioso. La religión es necesaria e inevitablemente un hecho social, aunque no se agote sólo en esta dimensión. En esta exégesis se trata de una ampliación de la cuestión sobre el *Sitz im Leben* en el sentido de una *Formgeschichte* histórico-crítica desarrollada. Pregunta sobre las condiciones y circunstancias de la vida social, económica, política, cultural y religiosa, dentro de las cuales se articuló la fe primitiva de la comunidad cristiana. De esta forma los textos deben ser reproducidos en relación con sus destinatarios y relaciones de vida concretas. Naturalmente ésta es y fue siempre la meta de la interpretación histórico-crítica. Pero esta tendencia sociológica va más allá. Pregunta sobre las condiciones materiales que influyen en la producción de la literatura neotestamentaria: quién ha dicho esto, cuándo, en qué grupo social, para qué

grupo, con qué fin [82]. Y esta dirección de las preguntas no se restringe a las formas exteriores de manifestación del cristianismo primitivo, sino que incluye la fe kerigmática, como pendiente de factores culturales.

En esta tendencia se intenta y se busca contemplar y ver la historia de la predicación y de la fe al mismo tiempo como realidad histórico-social, con lo cual se quiere decir que no se contempla una Iglesia primitiva abstracta portadora y mediadora de un kerigma atemporal, sino a hombres y grupos en concretas relaciones de vida social con concretas necesidades y esperanzas que acuñan la fe de Jesús y encuentran su expresión específica en él. De donde se deduce la regla:

> «En la interpretación de la Biblia no debe contar ya más el hombre como 'realidad antropológica' atemporal e inconcreta» [83].

Otro postulado de la exégesis sociológica (histórico-social) suena así:

> «El intérprete y el lector de los textos neotestamentarios deben reflexionar sobre su propia situación: es necesario hacer públicos así a otros los intereses propios, los presupuestos sociales, económicos y sociales, así como las opciones. El discurso teológico sin esta manifestación pública de la situación y de los intereses del que habla frustra la neutralidad, que no se da» [84].

En esto se manifiesta que no se trata sencillamente de una simple amplificación y profundización del conocimiento histórico, sino de la referencia existencial de los

[82] Cf. H. Holenberg, *Eine neue Exegese,* en VerkF 26 (1981) 13 se hace estas preguntas: ¿Para quién es útil este lenguaje? ¿Para qué lo exige? ¿Qué praxis le corresponde? ¿Qué expresiones tiene como consecuencia? ¿En qué clase de expresiones se apoya?

[83] Cf. Schotroff-W. Stegemann, *o. c.,* pp. 89-153.

[84] Cf. *ibíd.,* p. 10.

textos neotestamentarios. Mientras por una parte se emprende la tarea de aceptar los textos en el contexto originariamente social, por otra el intérprete y el lector de hoy –en definitiva, la comunidad cristiana de hoy– se ven obligados a sintonizar su vida con el proceso de la interpretación, liberándose así de reducir la verdad bíblica a frases atemporales y acomodándose a la realidad social en la que la fe sucedió y ahora sucede. Es decisivo que la interpretación incida sobre cuestiones histórico-sociales en lugar de operar en el puro campo histórico-literario e histórico-ideológico [85].

La orientación sociológica no se opone en modo alguno a la crítica histórica; todo lo contrario: es un complemento necesario de ella. Desea ser considerada dentro de los trabajos exegéticos tradicionales; donde son formuladas las metas de la investigación histórico-formal-religioso-redaccional, no faltan pruebas de la necesidad de estudiar la dimensión social. Por ejemplo, en la cuestión sobre el estrato social de la población, sobre la situación de un estado de vida de la comunidad, sobre las condiciones de la vida colectiva, bajo las cuales se origina una idea religiosa o una obra literaria. Más allá de postulados programáticos o soluciones generales obtenidas, surgen algunos principios. Esta es la gran ventaja de la exégesis orientada sociológicamente, explicitar estas cuestiones implícitas y buscar el camino para responder con seguridad y método. Theissen lo resume diciendo:

> «el que acepta el método histórico debe aceptar también el cuestionamiento sociológico, aunque pueda renun-

[85] La sociología complementa en un primer momento el estudio histórico de los textos bíblicos. Theissen dice: «ayuda (la sociología) a reconstruir el desarrollo histórico-social de los orígenes bíblicos cristianos; permite captar la incidencia de las ideas religiosas sobre la sociedad y contribuye a una mejor comprensión de la estructura o mundo social de los hombres y las mujeres pertenecientes a la época estudiada». Cf. J. Mardones, CuadJer 12 (1986) 10.

ciar decididamente a resultados particulares. Quien lo rehusa, niega también fundamentalmente el método histórico».

El fundamento que justifica la posibilidad de servirse de la sociología para el análisis de la Biblia está en el carácter social de todo movimiento religioso. La religión es necesaria e inevitablemente un hecho social, aunque no se agote sólo en esta dimensión. Hay autores que piensan que es posible y necesario aplicar el método sociológico al Nuevo Testamento para evitar la tendencia a una idealización excesiva.

b) Clases de exégesis orientada sociológicamente

Al hablar de la exégesis orientada sociológicamente se suele hablar de exégesis histórico-social, exégesis sociológica y exégesis materialista, como tres fórmulas de la misma tendencia. Sin embargo, esta simplificación es falsa. Porque, si bien es cierto que la exégesis histórico-social y la sociológica son afines entre sí, estas dos no lo son con relación a la llamada exégesis materialista, sobre todo la que se realiza a partir de la hermenéutica que se basa en Marx y Althuser. Esta intenta adquirir los datos sociales partiendo de los textos del Nuevo Testamento en el trasfondo de una visión comprensiva del mundo previamente dada y ordenándolos hacia esa visión previa. En ella juegan un papel importante no sólo las predecisiones sociológicas, sino también las filosóficas, las políticas y las económicas. La relación entre la exégesis histórico-social y la sociológica está determinada de tal manera que la primera transmite los datos sociales que la segunda debe elaborar. La primera trata de la pura encuesta y descripción de los acontecimientos sociales con ayuda de la inteligencia sana del hombre; la segunda se encarga de la interpretación de éstos y de explicarlos

mediante la aplicación de una teoría sociológica. Con todo, en una consideración posterior se cuestiona la concreción de esta relación. ¿Es posible establecer una tras otra? Sin duda, nadie se halla en la situación de poder captar todos los aspectos sociales aun de un solo grupo. Cada investigación deberá restringirse y elegir, pero cada elección presupone criterios que sólo pueden ser dados previamente por un modelo sociológico determinado. Según esto, toda pura selección de materiales es imposible sin un presupuesto teorético. Entre los datos sociales y el modelo sociológico existe una conexión, que en el caso ideal es dialéctica: correspondiendo a este modelo sucede la propia captación de datos, y ésta puede a su vez conducir a una corrección del modelo.

Así pues, no es justo identificar la exégesis histórico-social y la sociológica. La primera trata de una encuesta del comportamiento típico interhumano; la otra, del significado de las condiciones y funciones. Con todo, queda como algo seguro que la una no se puede separar de la otra. Son dos partes de una exégesis comprensiva orientada sociológicamente, cada una de las cuales tiene su peso específico.

Resumiendo:

a'. La exégesis socio-histórica hace de las circunstancias sociales e históricas en las que se sitúa el texto un criterio de su comprensión. Intenta conocer los factores sociales, económicos y políticos que obran tanto sobre el autor que escribe como sobre los destinatarios para quienes elabora su obra. De este modo intenta entender mejor el sentido del texto, puesto que se ha situado en su «vida real» [86].

[86] G. Theissen, *Zur Forschunsgeschischtlichen Einordnung der Soziologischen Fragestellung*, en íd., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, [2] 1983, pp. 3-14.

b'. La exégesis sociológica propiamente dicha consiste en interpretar los hechos, procesos, conflictos narrados en los textos bíblicos e incluso en libros enteros por medio de categorías sociológicas [87].

c'. La exégesis «materialista» (atea) aplica a la Biblia la teoría interpretativa del materialismo histórico. Se trata de una lectura de la Biblia inspirada en la teoría marxista, que trata de articular las «superestructuras» en las «infraestructuras» de orden económico que las generan: economía (relaciones de producción), política (relaciones y regulaciones de los grupos que constituyen el tejido social), ideología (mediante la cual los hombres se presentan lo que consideran una cultura generadora de valores) [88].

d'. La exégesis materialista (creyente) practicada en diversos movimientos cristianos, y de manera especial en la llamada «teología de la liberación».

c) *Modelos sociológicos*

Hemos visto que la floración actual de la exégesis orientada sociológicamente significa una perfecta am-

[87] En esta línea se mueven los trabajos de L. Schotroff y W. Stegemann sobre los seguidores de Jesús que son descritos como «pobres».

[88] Cf. V. P. Miranda, *Marx y la Biblia,* Sígueme, Salamanca 1972; E. Belo, *Lectura materialista de la Biblia de Marcos,* Verbo Divino, Estella 1975, que combina una lectura semiótica o estructuralista del texto, una combinación de los métodos histórico-críticos y la clave hermenéutica del materialismo marxista. Aparte de deficiencias en la aplicación de los métodos histórico-críticos y del análisis sociológico, el inconveniente de este método estuvo sobre todo en las limitaciones inevitables, al aplicar una opción hermenéutica, basada exclusivamente en el modelo ideológico concreto del materialismo histórico. Theissen consagró una de sus más importantes obras, *La sociología del movimiento de Jesús,* a este tema. El ha estudiado cuatro factores que abonan el terreno de los movimientos apocalípticos: los factores económicos, políticos, ecológicos y naturales. Interpreta el movimiento de los discípulos de Jesús desde su muerte hasta el año 70, fijándose en los «roles» que se dan en ese movimiento, entre los que atribuye importancia singular a los «carismáticos»; los factores socia-

pliación y complemento de la exégesis histórico-crítica. El problema está aquí en el recto empleo de la sociología. Esta hoy en día se ramifica en muchas teorías y esas teorías nos ofrecen numerosos modelos, de forma que hasta para los especialistas es difícil dominarlas en su conjunto. En cada investigación sobre el Nuevo Testamento hay que hacer una elección teniendo en cuenta el objeto material. En este caso la exégesis se halla en un estadio experimental. Y no hay que esperar que al final cristalizará una única teoría sociológica o modelo único como aprovechable, sino que se dará un repertorio de métodos sociológicos que podrán ser combinados y utilizados en el campo de la exégesis. Hasta ahora no se ha hallado un camino claro. Entre los modelos que se nos ofrecen hasta el momento se encuentran dos que presentamos a continuación:

– El de G. Theissen, quien ha intentado interpretar el movimiento de Jesús con un principio funcional, considerándolo como uno de los movimientos de renovación internos al judaísmo (a la manera del movimiento de Qumram) que surgieron con ocasión de la crisis de la sociedad judeo-palestinense en el siglo I d. C. intentando superarla. Las numerosas tensiones en todos los campos, entre las clases productoras y las dominantes, entre la ciudad y el campo, entre las estructuras de poder extranjeras y las propias, entre la cultura judía y la helenista, habían puesto en cuarentena los valores tradicionales y las normas vigentes [89]. La aportación del movimiento

les que explican el surgimiento del movimiento; y las funciones que a su vez éste ejerce sobre la sociedad.

[89] G. Theissen en su *Sociología del movimiento de Jesús* interpreta el movimiento de los seguidores de Jesús en Palestina, desde su muerte hasta el año 70, a partir de los «roles» que se dan en este movimiento, atribuyendo una importancia especial a los numerosos «carismáticos». N. K. Gottwald, en su famoso ensayo sobre *Las tribus de Yahweh* (1979), piensa que el modelo de la oposición campo-ciudad, campesinos-clases urbanas,

de Jesús se dirigía a la transformación de las agresiones que se manifestaban en las tensiones mediante la radicalización del mandamiento del amor, extensivo hasta el enemigo, y llevado hasta la no resistencia (Mt 5,39). Pero en la sociedad judeo-palestinense esas tensiones se habían hecho tan fuertes que fue imposible resolverlas de esta manera. Por lo mismo el movimiento de Jesús fracasó en este ambiente. Sólo en la sociedad relativamente poco tensa de las ciudades helenistas halló buena acogida y aceptación.

– J. H. Elliot [90] es otro ejemplo de empleo de la sociología en la interpretación del Nuevo Testamento. Esta tendencia pone como fundamento que lo que en un sistema social es considerado como ciencia, es decir, como correspondiente a la realidad en sí, está condicionado por las estructuras sociales de ese sistema y por lo mismo debe ser explicado sociológicamente. Esto valdría principalmente para una visión universal del mundo o religión, que se construye sobre una experiencia social y que integra a los individuos en la sociedad o grupo, al legitimar el orden sociológico; ella ayudaría a vencer las crisis de esta sociedad o grupo. Un bello ejemplo de esto sería en el Nuevo Testamento el concepto de la Primera Carta de Pedro sobre «la estancia en el extranjero» en la interpretación de Elliot. Los destinatarios de la carta eran en el aspecto geográfico, étnico, económico y religioso realmente unos «extranjeros», es decir, nómadas permanentes en su mundo. Según Elliot, el paso al cristianismo sirvió para una cosa, para que consiguieran en

explica los orígenes de Israel mejor que la explicación tradicional de la emigración de un pueblo nómada. El peligro que tienen estas explicaciones es imponer a veces demasiado forzadamente un modelo y aplicar ese modelo sin poseer los datos suficientes para ello a partir de los textos.

[90] J. H. Elliot, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its situation and Strategy,* Philadelphia 1981.

la comunidad reconocimiento social y mejoras económicas, pero también para que se vigorizase cada vez más su peregrinación permanente con relación a toda la sociedad. La sociedad ejerció sobre esta especie de tipos raros toda forma de desprecio, calumnia y persecución, consiguiéndose así una cierta desmoralización de la comunidad. La Primera Carta de Pedro legitima esta situación de la comunidad al describirla como una «casa espiritual» en el «extranjero»: la aceptación en esta casa es un acto de elección divina y el fundamento de que un cristiano en el mundo sólo puede considerarse como un extranjero y debe sufrir. Sufrir es un signo de elección y de cercanía a Dios. Así pues, el estado actual de extranjero es traspuesto y justificado en un concepto teológico [91].

d) Importancia de la exégesis sociológica

Queremos ahora presentar una cuestión que ha recibido a través de los tiempos diversas respuestas: ¿cuál fue la situación de los cristianos del s. I d. C.? O de otra manera: ¿en qué clase social tuvo mayor éxito el cristianismo primitivo? Al principio de nuestro siglo, cuando los aspectos sociales entraron por primera vez en el ámbito de la exégesis, era común el punto de vista representado por Deissmann: el cristianismo fue un movimiento de las clases bajas de la sociedad. No bajó el agua de la salvación a partir de los estratos superiores, sino que subió a partir de la profundidad de un alma divinamente humilde y sencilla (Jesús); la han bebido

[91] El autor de 1 Pe utilizó la imagen de la Iglesia-familia para reforzar la identidad y la solidaridad de la secta en grave conflicto con un mundo hostil. Es interesante notar que la casa, que es estructura básica de la sociedad grecorromana, se convierte en célula clásica de la Iglesia y a partir de ella nace la teologización de 1 Pe. Es un caso típico de la correspondencia entre teoría y praxis. El análisis sociológico se coordina con el teo-

primero los alejados, los inhertes de las grandes caravanas de los desconocidos y olvidados; de nuevo un sencillo (Pablo) fue el que condujo la corriente invencible al mundo para que pudiesen beber de ella los humildes y los sencillos. Totalmente otra es la respuesta de un nuevo *consensus* en la exégesis de los años 70 a los 80. El cristianismo primitivo surgió principalmente en las ciudades helenistas, y así ocurrió en la misma Palestina: el cristianismo surgió en las clases media y superior de la sociedad. El movimiento se extendió, desde el punto de vista social, de arriba abajo, no al contrario.

¿A qué se debe este cambio? El material de las fuentes, en el que se apoyan las investigaciones, es esencialmente idéntico. Pero se ha cambiado el modo de su tratamiento y consideración. Deissmann había comparado solamente las formas lingüísticas y religiosas del Nuevo Testamento con textos del mundo circundante: se trataba de un estudio basado sólo en los métodos filológicos y teológicos.

Sólo en las últimas décadas se ha leído el Nuevo Testamento de otra manera: en primer lugar, teniendo en cuenta noticias más o menos directas sobre la situación social de los destinatarios (nombres, títulos, oficios, posesiones, muebles, ascendencia...); en segundo lugar, sobre afirmaciones que no se apoyan en ámbitos sociales, pero que dejan sacar conclusiones (conflictos en las comunidades). El interés sociológico tiene aquí sin duda un valor heurístico, agudiza la vista para los detalles que antes no habían sido observados. Con ello se da un nuevo *consensus* y un paso adelante en el conocimiento auténtico de la exégesis.

lógico. J. H. Elliot coloca a 1 Pe y muestra la situación en la que nace y la estrategia o el efecto social que persigue. Cf. R. Aguirre, *o. c.*, p. 37.

Esto no obstante, hay que tener en cuenta que esta exégesis tiene los pies vacilantes y tendrá que experimentar numerosas correcciones. Así, el punto de referencia de los hechos del Nuevo Testamento no ha sido suficientemente estudiado: por ejemplo, cómo actúan los dirigentes en cada grupo, cómo hablan más de sí mismos que el número más grande de los silenciosos participantes. Hay que relativizar muchos de los datos que se manejan en el estudio del Nuevo Testamento. Esto ocurre también en los datos que se refieren al estado social. La falta de datos, en definitiva, es otro *consensus*, así como la teoría sobre el concepto de clases, estratos y estados. Las consecuencias son: obscuridades, mezcolanzas, anacronismos...

e) Posibilidades y límites

El ejemplo anteriormente propuesto nos ha mostrado algunas posibilidades y algunos límites del método sociológico. Empezando por éstos, podemos decir: los modelos sociológicos que se han esbozado en nuestro tiempo no son necesariamente transferibles a la Antigüedad. Por lo mismo deben ser bien probados por los exegetas antes de ser empleados crítica y científicamente. Aun entonces, cuando cumplan estos presupuestos, se hará bien al usarlos hacerlo con cierta reserva, pues es peligroso introducir unos datos a partir de un modelo sociológico en el texto. En efecto, la primacía del texto debe ser conservada, pues la fidelidad de un modelo y su idoneidad para ser un determinado texto no puede ser más que una hipótesis de trabajo. Por lo tanto no nos debemos contentar con los datos más o menos directos, aun cuando ellos sean defectuosos. Hay que notar que nos hallamos muy mal informados sobre las comunidades a las cuales se refieren los evangelios. Se debe supo-

ner que también en estos escritos han influido las circunstancias contemporáneas a la composición.

El exegeta debe tener en cuenta que se aproxima a la realidad social a través de unos textos complejos, alejados de nuestro tiempo; hay que apreciar ante todo la interpretación fundamentalmente religiosa que transmite el texto; discernir los hechos o datos históricos o sociológicos que contiene; reconstruir hipotéticamente con ayuda de teorías o métodos sociológicos la realidad o estructura social que originó los hechos históricos. Hay un abismo entre la sociología aplicada a una sociedad contemporánea, en la que el investigador puede verificar sus teorías con los hechos que observa, y la sociología histórica, en la que se trata de hechos fosilizados que se han conservado por casualidad o por motivos muy diferentes a los que interesan al sociólogo. Sería un error pasar de la una a la otra. Aquí han fallado muchos intentos, hasta el punto de que Weber dice que la sociología histórica no es posible.

Vistos estos límites, nos podemos preguntar sobre los rendimientos de la exégesis orientada sociológicamente. Sería sin duda una aportación notable el haber podido relacionar afirmaciones religiosas o teológicas con acontecimientos especiales. El empleo de la sociología científica en el Nuevo Testamento persigue esta meta y por eso es especialmente importante. Cuán estrecha sea la relación entre el campo de las ideas y el social, y si se puede pasar del uno al otro y cómo es dudoso dentro de la ciencia sociológica, debe ser respondido con circunspección.

Por otra parte, no se pueden pasar por alto las grandes posibilidades que se abren a la exégesis mediante una orientación sociológica. El empleo de la sociología abre un amplio horizonte a la exégesis. Cierto que hay problemas. Pero estos problemas no aminoran el valor de

un camino multidimensional hacia el Nuevo Testamento. Como hemos visto, la orientación sociológica tiene un significado heurístico. Ella nos hace estar atentos ante el contenido del texto, que antes no había sido considerado. Tiene de positivo que supone una ampliación de las perspectivas de los métodos histórico-críticos, nos previene contra una interpretación demasiado idealista y espiritual de los textos, y nos abre en muchas ocasiones perspectivas insospechadas.

Con todo, es necesario evitar el reduccionismo sociológico, que lleva consigo el pensar que este tipo de interpretación es exhaustivo, sin dejar lugar para la pregunta y la interpretación de la fe del creyente. Hay que recordar que la sociología no trata de la esencia de lo religioso, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria (Weber). Es necesario escapar de la fatalidad de mezclar las observaciones científicas con los postulados ideológicos (Grelot). Es indudable que es posible un estudio de esta clase en la medida en que lo religioso se inscribe en los hechos sociales. Pero es preciso descubrir los límites y condiciones de esta operación, y recordar siempre que el incrédulo no está, por el mero hecho de serlo, en mejor posición que el creyente para intentarlo.

La aplicación de las ciencias sociológicas en la exégesis se nos ofrece como un desarrollo coherente y necesario de los métodos histórico-críticos. La exégesis sociológica pretende explicar la interacción dialéctica de expresión literaria teológica y experiencia social, analizar la correlación entre realidades sociales y simbolizaciones religiosas. No se puede restringir la legitimación del análisis sociológico a realidades presentes y susceptibles de verificación. La existencia de un caudal suficiente de datos e informaciones es condición necesaria para que puedan aplicarse las categorías sociológicas. La expresión «exégesis sociológica» engloba una serie de ensayos de

diversa naturaleza. Esta exégesis no es exclusivista; además de sus recursos necesita de todos los medios de la exégesis científica. La exégesis sociológica tiene indudables consecuencias hermenéuticas. Así pues, la aplicación de la exégesis sociológica al Nuevo Testamento es prometedora. Esta debe tener en cuenta las siguientes reglas:

1. Se impone el conectar, el relacionar entre sí los diversos modelos sociológicos. Su selección y ordenamiento deben dirigirse teniendo en cuenta cada cuestionamiento exegético.

2. La exégesis histórico-social y la exégesis sociológica no deben separarse. La exégesis histórico-social emplea un marco teorético-sociológico para evitar anacronismos y contradicciones. Por el contrario, la exégesis sociológica emplea la encuesta de los datos con mucho cuidado para no abstraer más de lo necesario de la realidad social del cristianismo primitivo y no comprometer la primacía del texto.

3. Toda la exégesis orientada sociológicamente debe reflexionar críticamente sobre su propio lugar y sobre el interés del conocimiento eventualmente restringido y articulado por ese lugar.

4. Interpretación materialista de la Biblia

a) Descripción y significado del método

La lectura materialista de la Escritura se ha introducido en la historia de la exégesis en una época tardía. Y ha sido F. Belo el autor que ha lanzado al público esta denominación. Su obra sobre el evangelio de Marcos ha desencadenado una oposición muy violenta. En ella el autor quiere resituar la lectura del evangelio, las actividades de Jesús en el contexto no sólo religioso, sino también político e ideológico de la Palestina del siglo

primero y de la Roma de los años 70. Según él, la lectura de la Escritura constituía un problema para los cristianos comprometidos, disgustados por una lectura espiritual y anestesiante de la Biblia, desencarnada y sin gancho para la vida práctica [92]. Se trata, pues, de una lectura que no es en modo alguno académica, salida de los laboratorios universitarios, sino ante todo de una exégesis de los cristianos militantes, que intentan leer el evangelio de manera diferente a la habitual.

Esta lectura está dando todavía los primeros pasos y es contestada por todas partes, por lo que tendrá que precisar mejor sus objetivos y sus métodos. Ensayemos cómo entender y admitir «también» una lectura materialista de la Escritura en el ámbito creyente.

Para algunos el mero hecho de que sea llamada materialista es suficiente para que sea descalificada y tachada de atea. Pero de suyo no es así. «Materialista» es aquí un término utilizado para calificar una manera de pensar opuesta a «idealista», en el sentido filosófico de la palabra. Ahora bien, en este sentido es compatible con la enseñanza cristiana. El acercamiento materialista a la Escritura está incorporado básicamente a la tradición cristiana; no es necesariamente ateo. Después de haber resituado las condiciones materiales en que ha nacido la expresión de la fe, el texto de la Escritura, yo puedo rechazar el testimonio aportado o lo puedo aceptar, reconocerme allí y encontrar un elemento para responder a las cuestiones vitales que se me proponen, y descubrir una intuición de Dios que me interpela. Para comprender un texto hay que situarlo en la sociedad dentro de la cual ha sido producido, descubrir sus «condiciones de

[92] Etienne Mayence, *Lecture materialiste de la Bible*, en «La Foi et le Temps» 9 (1979) 340-359.

producción». Es necesario echar una mirada sobre la sociedad de la época de modo globalizante, sin dar demasiada importancia al factor económico y a la existencia de las clases sociales. El análisis materialista tiene en cuenta el molde que es conocido: toda sociedad se compone de tres sectores o tres instancias: la instancia económica, la político-jurídica y la ideológica.

La reconstitución de la sociedad donde ha sido tejido el texto no es sino la primera etapa, un presupuesto fundamental que está al servicio de la etapa ulterior: la búsqueda del mensaje del texto. En tal país, en tal época, ¿qué es lo que ha dicho tal personaje? ¿Cuál ha sido su experiencia de la vida, de las relaciones de Dios para con su pueblo, de Jesús, de las prácticas de la fe, del futuro, de la muerte...? Ninguna expresión es total y definitiva. Si leemos la Escritura, si hacemos el esfuerzo por resituar el texto en el contexto histórico de la historia de la sociedad en que ha sido producido, si intentamos sacar el mensaje que encierra, no es por puro amor a la historia o por una investigación gratuita. Leemos la Escritura para vivir mejor hoy. Pero vivir la Escritura, vivir a Jesucristo, no es copiar o reproducir las actitudes liberadas por el texto. Ahora bien, nosotros vivimos en Occidente en el siglo XX. Si queremos tener una actitud de creyentes fieles a las instituciones de la Biblia, de la práctica de Jesús, no podemos por menos de hacer un análisis global del mundo en el cual estamos metidos, de las fuerzas económicas dominantes, de las clases sociales y de los intereses encontrados, del papel del poder político, de la ideología vehiculada por las distintas instituciones. Al leer la Escritura se trata también de conocer la sociedad de hoy mismo para actualizar el espíritu de los profetas, de Jesús, para poner a tono nuestro comportamiento en el mundo en que estamos situados.

Resumamos en pocas palabras el método. En un tiempo primero el análisis materialista intentará descu-

brir la clase de sociedad en la cual ha nacido el texto. El intérprete se preguntará: ¿de qué viven las gentes?, ¿cuáles son los grupos presentes?, ¿hay clases sociales?, ¿quién ostenta el poder?, ¿cuáles son las ideas corrientes?, ¿dónde se sitúa la comunidad o el autor del texto? El segundo paso será dirigido al mensaje. En este contexto bien preciso, ¿qué dice el autor acerca de la vida, de Dios, de Jesús y su comportamiento? Finalmente se intentará dirimir las semejanzas, pero sobre todo las diferencias entre la situación de ayer y de hoy. Se preguntará cómo a través de esta distancia el texto puede ayudarnos en nuestra vida de hombres y de creyentes.

Es evidente que la lectura materialista de la Biblia no desprecia los importantes trabajos exegéticos de las últimas décadas. Poner al día los componentes de la sociedad donde el texto ha sido producido y deducir el mensaje exige toda clase de búsqueda; por todo lo cual los trabajos y resultados de la exégesis histórico-crítica y del análisis estructural son preciosos. Hay que utilizar los materiales fruto de las investigaciones anteriores.

En conclusión: hasta el presente la lectura materialista de la Biblia ha sido globalmente obra de militantes, de aficionados, y no de doctores especialistas. Algunos exegetas encontrarán en estas investigaciones ciertas inexactitudes. Puede ser. El método se halla aún en tiempo de prueba; con todo, desarrolla numerosas intuiciones y abre rutas que deberán ser recorridas. Este ayuda hoy a los cristianos militantes a leer con fruto la Sagrada Escritura. Y les ayuda a vivir la fe en el Dios de Jesús y decidirse por él. Una lectura de la Escritura que ayuda a vivir la solidaridad con aquellos que son maltratados, ¿no es ya una buena lectura?

b) Dos formas de exégesis materialista

1) La lectura de la Biblia en la teología de la liberación.

Son varios los autores que se han distinguido hasta ahora por exponer el contenido de esta tendencia hermenéutica. Entre ellos hay que contar a G. Gutiérrez, quien esboza solamente las grandes líneas de esta exégesis. C. Mesters articula lo que él llama «triángulo hermenéutico», los tres ángulos que simultáneamente han de orientar la interpretación bíblica: la vida del pueblo (pretexto), la crítica exegética (texto) y la fe de la Iglesia tal como se vive en la comunidad (con-texto). J. L. Segundo articula a su modo un esbozo de hermenéutica bíblica dentro de su proyecto más amplio de hermenéutica teológica de la liberación.

Pero ha sido S. Croatto quien ha intentado la elaboración más completa y sistemática de una hermenéutica bíblica liberadora. Este autor conjuga la aportación de G. Gutiérrez sobre esta teología y una reflexión sobre la praxis de liberación con las aportaciones que, acerca de la hermenéutica, han hecho P. Ricoeur y G. Gadamer [93]. Croatto manifiesta su insatisfacción ante los resultados de la exégesis histórico-crítica, de la exégesis proveniente de las ciencias del lenguaje y la hermenéutica existencial. La primera reduce la exégesis a una investigación del pasado histórico del texto, la segunda es incapaz de superar el mismo texto, la tercera es excesivamente indivi-

[93] Entre los autores que prefieren esta lectura de la Biblia hay que contar en primer lugar a G. Gutiérrez, que la esboza en sus grandes líneas. M. Mesters articula lo que él llama el «triángulo hermenéutico». Por su parte, G. Croatto ha elaborado y sistematizado la hermenéutica bíblica liberadora. J. L. Segundo tiene su propia visión de la teoría dentro de la llamada «teología de la liberación».

dualista y descomprometida con la realidad social circundante [94]. Inmediatamente establece una serie de principios admitidos normalmente por la investigación actual, siendo el primero el de la polisemia, intrínseca a cualquier texto. Dada la autonomía del texto después de ser escrito, éste adquiere una «reserva de sentido» que debe ser explotada y desarrollada en cada sucesiva lectura. El sentido actual de un texto amplifica y profundiza, hace crecer el sentido original inscrito por su autor o por una lectura previa.

A partir de estos datos Croatto fundamenta un modelo de lectura bíblica hecho desde la situación concreta de América Latina. El procede de la manera siguiente: lo primero son los hechos. Estos no agotan su significado ni en sí mismos ni en la crónica que los narra. De hecho, a medida que pasa el tiempo, estos sucesos acumulan significación, sobre todo los sucesos «fundantes». Tales sucesos implican una «historia efectual». Es verdad que el suceso es anterior a la palabra que lo expesa. Pero no es menos cierto que ésta lo interpreta y desimplica su sentido. Toda exégesis es también una *eisegesis.* Surge así el «círculo hermenéutico», según el cual: un hecho es interpretado por la palabra; el hecho queda así interpretado o iluminado; a su vez este hecho iluminado es reinterpretado por una nueva palabra, lo que añade una nueva iluminación, y así sucesivamente.

[94] Cf. J. S. Croatto, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas,* Buenos Aires 1979; íd., *L'hermeneutic biblique en face des methodes critiques: défi et perspectives,* Congress Volume, VT Supplem. 26 (1985) 67-80. Sobre el concepto de «distanciación» de que habla Croatto, cf. P. Ricoeur, *Exégèsis. Problème de Méthode et exercise de lecture (Gen 22 et Lc 15). Travaux,* Neuchâtel 1985; trad. ital. en *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica,* Brescia 1977 (existe traducción española en Buenos Aires 1979). Sobre la «reserva del sentido», cf. al mismo autor (Croatto) en «Events et sens», Arch. Filos., 1971; también A. Lapoint, *Les trois dimensions de l'hermeneutique,* París 1968.

Cuando un hecho es puesto por escrito, el autor desaparece. El nuevo lector, distinto del destinatario primero, tiene un marco referencial propio, un «nuevo mundo del texto». Es entonces cuando se da una «distanciación» entre el autor y el intérprete de la obra, abierta a una nueva apropiación del sentido. ¿Desde dónde se descubre el nuevo sentido del texto? No desde las circunstancias desde las que fue escrito, sino confrontándolo con lo que hay ante el texto, las circunstancias concretas de una comunidad, que está orientada según el texto fundante: es entonces cuando se da la verdadera hermenéutica.

Pasando al caso concreto de la interpretación desde América Latina, dice que el sentido de un texto bíblico se descubrirá, según lo dicho, desde la praxis de la comunidad cristiana. Esta praxis adquiere sentido desde los hechos fundantes (p.ej., el éxodo) y a la vez interpreta esos hechos, genera nuevos sentidos desde su praxis, y éstos a su vez interpretan de modo nuevo la praxis.

De este modo Croatto ha tematizado, con la ayuda de las más recientes teorías hermenéuticas, una hermenéutica bíblica liberadora que lee la Escritura desde la historia presente en América Latina, que es una historia de opresión (nuevo mundo del texto) y que impulsa a una praxis liberadora capaz de transformar la historia. Así, no sólo interpretamos la Biblia, sino que es ella la que nos interpreta a nosotros, en cuanto que orienta nuestra acción [95].

El primer presupuesto es el «desde dónde» se efectúa esta lectura interpretativa. Para G. Gutiérrez, la Biblia debe leerse «desde nuestra historia». Para Mesters, «des-

[95] En esta línea se destaca también J. L. Segundo, quien, partiendo de la crítica de la exégesis tradicional, dice que la teología de la liberación busca en la Biblia lo que Dios dice aquí y ahora, y elabora lo que él llama «círculo hermenéutico» propio de una exégesis no estática, sino dinámica.

de la vida del pueblo». J. L. Segundo prefiere hablar de «la experiencia de los problemas concretos de la realidad». En una palabra, desde la actualidad de América Latina. Ahora bien, si no parto de la praxis de la comunidad cristiana, en la que el intérprete ha de estar sumergido y comprometido, no se revelará el sentido pleno del texto, no se nos iluminará la «reserva de sentido» del kerigma de la Palabra de Dios. Se trata, en efecto, de una lectura hecha desde la solidaridad en la lucha con los pobres: una lectura militante de la Biblia. Lo que conduce a que la verdadera lectura debe hacerse dentro de la comunidad eclesial.

En consecuencia, la lectura de la Biblia se configura como un «acto segundo»: primero es sumergirse en el mundo de los pobres; desde aquí surgirá la lectura «práxica», es decir, orientada hacia la acción liberadora.

Resumiendo, se trata de una lectura hecha desde una situación del hombre oprimido de América Latina. Esta situación es compartida: es una lectura hecha desde la praxis de la liberación. Se trata de una lectura encaminada a una praxis transformadora: leer para vivir y transformar, leer para orientar a la acción. En esta lectura el análisis histórico de la Biblia es privilegiado. Pero no tanto para clarificar el sentido pasado del texto cuanto para descubrir modelos de acción para el presente. Se trata de una lectura creyente, en la que no se quiere descuidar el contexto eclesial de la fe. Esta fe no es la dogmática, sino la que se manifiesta en hechos y se verifica, se acredita como verdadera en la praxis histórica de la liberación.

La exégesis empleada en la teología de la liberación tiene el mérito de haber hecho resaltar la dimensión actual del texto, del sentido que nos ayuda a interpretar la realidad presente y a abrir cauces de futuro. La cuestión se presenta en el paso de esta actualización a la acción en

la praxis. No siempre queda claro dónde se funda esta acción, si en la orientación que da la Biblia o en opciones ideológicas determinadas.

Es también mérito de estas lecturas de la Biblia el haber resaltado la importancia de ciertos temas fundamentales, como el de la liberación y la pobreza, y el haber puesto de relieve la legitimidad de una lectura política de la Biblia. Sin embargo, no queda claro desde dónde se hace esta lectura: la expresión «desde los pobres» no deja de ser ambigua. Al afirmar la necesidad de la fe y la vida de la comunidad para esta interpretación, estas lecturas implican algo que es necesario tener en cuenta siempre para lograr conocer qué es lo que dice la Biblia. Pero no siempre se perfila bien lo que está debajo de expresiones como «la fe verificada en la praxis», «comunidad popular», «pueblo». Por otra parte, hay que tener presente que en los documentos eclesiásticos se habla siempre de la comunidad de toda la Iglesia, con su vida, Tradición y Magisterio.

Finalmente hay que constatar que estas interpretaciones pecan de reductivismo. Hay textos clave que prácticamente no se usan. Probablemente, una lectura más completa de la Biblia, a la vez que enriquecerá las perspectivas bíblicas y teológicas de la teología de la liberación, ayudará a compensar ciertos desequilibrios existentes en una tarea que se halla en sus comienzos.

Por todo lo cual a esta exégesis se le pueden hacer las siguientes interpelaciones:

a) hay que notar que Jesús nunca se preocupó de liberar a Israel del dominio romano, ni se puso al frente de un movimiento de emancipación social;

b) sería incorrecto buscar en la Escritura solamente la confirmación de tesis elaboradas a partir de las ciencias económicas, sociológicas o políticas de nuestros

días. Y haríamos una lectura anacrónica si interpretáramos la Biblia con categorías modernas;

c) hay que poner la atención para no interpretar los textos bíblicos sobre problemas que no afrontan, o bien que tomaron de una forma muy distinta a nosotros;

d) es necesario leer la Biblia a la luz de Jesucristo, que es la plenitud de la revelación. El acontecimiento Cristo es la clave de toda lectura de la Biblia. Y a la verdad del acontecimiento Cristo se llega no sólo mediante el texto escrito de la Biblia, sino mediante la fe de la Iglesia que lee e interpreta ese texto. El uso del Antiguo Testamento por parte del cristiano no puede ser una aplicación directa del mismo a la praxis de hoy, sin que se reflexione sobre el cumplimiento que tuvo en Jesús de Nazaret;

e) un defecto de la teología de la liberación es el haber hecho a veces una lectura de la Biblia subordinando el texto sagrado a tesis elaboradas *a priori.* Lohfink dice a este respecto: «Se ha hecho una lectura precipitada de la Biblia» al hacer aplicaciones prácticas;

f) no se ha de olvidar que en el Antiguo Testamento es Dios quien libera, quien crea los cambios del mundo, y no el hombre;

g) hay que buscar ante todo el sentido del texto. Y esta búsqueda no puede llevarse a cabo sin cierta precomprensión que el biblista hará refleja y medirá críticamente por el texto mismo. No es legítimo leer la Biblia a partir de la praxis de la liberación de los oprimidos;

h) es obvio que el sentido de la Biblia y por tanto de la revelación no puede predeterminarse a partir de una cierta situación histórica;

i) tampoco puede contentarse la exégesis con encontrar «confirmaciones» de ideas elaboradas fuera de la Bi-

blia. Ella se propone discutir la verdad bíblica. La condición humana de partida puede hacer que el texto reaccione con mayor eficacia, pero no puede constituir el criterio de la verdad. Es el texto el que dice el sentido bíblico;

j) la lectura de la Escritura ilumina la vida y la vida ilumina la Escritura, se dice. Pero en esta afirmación la expresión «ilumina» no tiene el mismo sentido en ambas ocasiones. La Escritura, como testimonio inspirado de la revelación, es norma de la vida cristiana; la vida no es norma de la Escritura. Es la luz de la Palabra de Dios la que hace la vida cristiana y no viceversa.

2) La lectura materialista (marxista) de la Biblia [96].

Cuando se habla de exégesis materialista se suele entender en sentido estricto, es decir, la exégesis que se ejerce a partir de elementos del materialismo histórico y de la sociología histórica marxista sobre la base de una teoría materialista de la interpretación literaria. En este contexto, la realidad de la vida está determinada por la importancia de la economía, la política, la ideología; y la historia es la historia de la lucha de clases. En el contexto de esta comprensión de la realidad y de la historia, la literatura, aquí la bíblica, es entendida como un «producto de la praxis sociológica», que recibe sus características de las relaciones correspondientes. Así, mientras el materialismo histórico presenta como teoría de la formación de la sociedad y de la historia el fondo histórico-social del análisis, el trabajo sobre el texto se hace sobre

[96] Los representantes clásicos de esta lectura de la Biblia son F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos,* Estella 1978; M. Clevenot, *Lectura materialista de la Biblia,* Sígueme, Salamanca 1978.

la base del estructuralismo lingüístico, en sí ahistórico, tal como se desarrolló en la escuela del neomarxismo francés ateo. El estructuralismo lingüístico, en sí ahistórico, analizando los textos como un tejido de oposiciones, ejerce aquí de instrumento de una lectura de la Biblia materialista-histórica. El origen de esta tendencia no hay que buscarlo entre los maestros universitarios, sino en el pueblo, como compromiso con los pobres y los oprimidos. Es la empleada por los partidarios de la tesis comunista.

Contra esta exégesis se argumentó, no precisamente a causa de su orientación interesada histórico-social. En definitiva, todo acercamiento al Nuevo Testamento y a su entorno es dirigido por determinados intereses. ¿Y quién puede dudar que la exégesis materialista que toma partido por toda clase de aspectos, que quiere fundamentar las intenciones originales de la Biblia, movidas no por la neutralidad sino por la praxis de la fe, se acerca más a la verdad que la crítica-histórica de la Biblia? La verdadera dificultad se encuentra en el hecho de que tal hermenéutica antes del principio de la exégesis supone ya cuál es la realidad y qué componentes constituyen la historia, por lo cual apenas puede entrar en diálogo abierto con la tradición bíblica sobre el ser del hombre y las dimensiones constitutivas del ser. Aquí vienen a consideración las amplias diferencias de esta exégesis con respecto a la exégesis histórico-crítica tradicional. En definitiva, también la laboriosa investigación del cristianismo primitivo es estimulada por la sociología, sin necesidad de admitir los dos principios esenciales de la lectura materialista: la admisión de que la conciencia religiosa es dependiente en gran medida de los factores no religiosos y que los factores no religiosos se dan a conocer por los conflictos sociales.

Los dos principales autores que han presentado esta teoría con más extensión, F. Belo y M. Clevenot, han

sido ampliamente criticados. Los reproches principales que se les hacen son los siguientes:

– Eclecticismo metodológico. Belo se inspira en Marx leído por Althuser. Barthes es su guía principal en el análisis estructural que ejercita. Se deja influenciar también por Freud, Nieztsche y Espinoza. Y toda su obra va dirigida a presentar a Jesús como modelo de hombre subversivo y constructor de una *ecclesia* integrada en los procesos revolucionarios. Teóricamente Belo y Clevenot proponen una lectura materialista cuya aplicación puede llegar a ofrecer algunos efectos positivos, tales como corregir y complementar una exégesis que ha quedado restringida por la tendencia a la interiorización y la espiritualización. Ahora bien, lo que no podemos admitir es que sea la formación social el factor determinante de los textos revolucionarios o subversivos. Tampoco podemos admitir que es la instancia económica la que articula esa formación social que integra lo económico, lo político y lo ideológico. Lo económico no es la explicación última ni en lo individual ni en lo colectivo. En cuanto al análisis textual realizado por Belo, tiene los inconvenientes de todo nuevo método en sus comienzos.

– Anacronismos. Belo opone a las lecturas eclesiásticas de la Biblia que el texto evangélico, extraño a nuestra modernidad, sólo podrá ser leído si lo relacionamos con la formación social en que se produjo. Pero he aquí el fallo de Belo: cae en numerosos anacronismos. Es cierto que se debe buscar la interpretación de un texto de otra época en el contexto de la civilización en cuestión y no en el trasfondo de la cultura del investigador. Pero de hecho la reconstrucción de dicha formación social no se basa en los datos objetivos, sino en la interpretación materialista de los datos. Y, además, en la investigación de Belo se dan inexactitudes flagrantes.

– Alegorismo exagerado. Belo pasa sin solución de continuidad en la parábola del sembrador a la interpretación alegórica. Existe en él una tendencia exagerada al alegorismo. Y en la línea del pitagorismo utiliza el alegorismo de los números: la hija de Jairo tenía diez años, es decir, la edad en que el matrimonio es factible. Por tanto, no es sólo restituida a la vida, sino también al sexo. La alegoría usada en la Iglesia es un método de interpretación loable. Pero queda en pie una diferencia esencial. El método empleado por Belo se asemeja más al de los antiguos paganos que se refieren a los mitos; y tiene por norma el materialismo histórico, radicalmente extrínseco y anacrónico respecto a los textos neotestamentarios.

– Reductivismo semántico. Belo tiene por norma restringir o ampliar el alcance de los textos según conveniencia, multiplicando las reducciones semánticas.

– Ciertos apriorismos. Es arbitrario sostener que el régimen de clases instaurado por David es la maldición que ha recaído sobre Israel y lo ha llevado a la desolación y al exilio. Los exegetas, dice, no han sabido captar la secuencia de los panes, porque también ellos están del lado de la ideología dominante. Belo acusa a la exégesis burguesa clásica de escamotear la materialidad del texto, puesto que todos los exegetas dependen de una ideología, el mayor obstáculo para una exégesis materialista. Sólo en un apriorismo desconcertante y absurdo se puede trabajar sobre los textos evangélicos y tratar lo religioso y lo teológico como algo extraño a su trama.

– Confusionismo histórico. Belo descarta la exégesis burguesa clásica por su orientación al referente, real, histórico, del texto analizado. Considera a esta exégesis historicismo idealista. Por el contrario, él hace continuas referencias a una presunta historia de la teología. Se trata de mostrar la contradicción entre el relato pascual y el discurso pospascual del narrador, entre relato y teología,

de asentar la tesis de que el texto ha sido reelaborado por lo teológico. Es evidente que el texto ha pasado por diversos estadios de reelaboración, pero no son admisibles las reconstrucciones que Belo propone porque nos parece flagrante su confusionismo histórico [97].

Bibliografía

AA.VV., *Biblia y sociología,* CuadJer 12, 1986; AA.VV., *Liberación humana y salvación en Jesucristo,* 2 vols. (CuadB 6 y 7), Verbo Divino, Estella [7] 1991 y [7] 1993; R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana,* Bilbao 1987; íd., *El método sociológico en los estudios bíblicos* CuadJer 12 (1986) 23-41; íd., *Sociología del movimiento de Jesús* CuadJer 12 (1986) 75ss; J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre,* Herder, Barcelona 1972; H. U. von Balthasar, *Considérationes sur l'histoire du salut. A propose de la Théologie de la liberation,* NRT 99 (1977) 518-531; W. Baron, *Historia social y religiosa del pueblo judío,* Buenos Aires 1968; Críticas de estas posturas materialistas pueden verse en P. M. Beaude, *Tendences nouvelles de l'exégèse,* pp. 120-125; F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos,* Verbo Divino, Estella 1978; P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión,* Barcelona 1971; T. F. Best, *The Sociological Study. Promise and Peril of a New Discipline,* ScotJT 36 (1983) 181-184; C. L. Boff, *Cómo hacer teología de la liberación,* Paulinas, Madrid [2] 1986; íd., *Teología del cautiverio y de la liberación,* Paulinas, Madrid [3] 1985; íd., *La Trinidad, la sociedad y la liberación,* Paulinas, Madrid 1987; G. Casalis, *Las buenas ideas no caen del cielo,* Sígueme, Salamanca 1983; A. Cause, *Du groupe ethnique a la communité religieuse,* París 1937; Cazelles, *Liberation et salut dans la Bible,* «Masses ouvrières» (1972) 45-63; M. Clevenot, *Lectura materialista de la Biblia,* Sígueme, Salamanca 1978; Y. Congar en «Etudes» 342 (1975) 927-933; J. S. Croatto, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas,* Lima 1978; íd., *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción del sentido,* Buenos Aires

[97] Cf. R. Trevijano, *Lecturas materialistas de san Marcos,* Burg 17/2 (1976) 477-504.

1984; J. Delorme, *Analyse d'une lecture materialiste de l'évangile de Marc,* LumVie 119 (1974) 114-118; J. Delorme, recensión bibliográfica del libro de F. Belo, *Lecture materialiste...,* en LumVie 119 (1974) 114-118; recensión al mismo libro de Belo en «Etudes» (175) 197ss; J. H. Helliot, *A Home for the Homeless. A sociological Exegesis of 1 Pe, its Situation and Strategy,* Filadelfia 1981; K. Fussel, *Was heisst materialistische Lectüre der Bibel?,* «Una Sancta» 32 (1978) 45-54; O. González Cardedal, *Problemas de fondo y problemas de método en Cristología,* Salm 32 (1985) 387-397; N. K. Gotward, *The Tribes of Yahweh. A sociology of the Religion of Liberated Israel,* Nueva York 1980; íd., *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutic,* Nueva York 1983; P. Grelot, *L'exégèse biblique au carrefour,* NRT 108 (1976) 496-499; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca 1971; íd., *La fuerza histórica de los pobres,* Salamanca 1982; íd., *Teología de la liberación. Perspectivas,* Sígueme, Salamanca 1990; G. Halback, *Materialistische Exegese und Structurale Analyse,* LingBibl 50 (1982) 7-32; D. J. Harrington, *A Decade of Researche,* TS 41 (1980) 181-190; J. Harvey, *Valeur et limites d'une transposition moderne des donées sociopolitiques de l'AT,* ScEsp 26 (1974) 161-172; H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung in Antiken Judäa. Eine Religionsoziologische Studium zum Verhältnis von Tradition und Geschellschafttlicher Entwiklung,* Gotinga 1978; N. P. Lamhe, *The Manimission of the Slaves. The fallow year. The sabatical Year. The Jobel Year,* VT 26 (1976) 38-59; S. M. Lipsen, *History and Sociology Methods,* Nueva York-Londres 1968; N. Lohfink, *Salvezza come liberazione in Israele,* en AA.VV., *Redenzione ed emancipazione,* Queriniana, Brescia 1975, pp. 39-75; A. Maillot, *Lectures plurales,* «Foi et Vie» 79 (1980) 5-25 (crítica de la exégesis materialista y psicológica); B. J. Malina, *The Social Sciences and Biblical Interpretation,* «Interpretation» 36 (1982) 229-242; J. M. Mardones, *Situación actual de la crítica marxista de la religión,* «Socialismo, Nacionalismo, Cristianismo», Bilbao 1979; íd., *Aportaciones de la sociología a la interpretación bíblica,* CuadJer 12 (1986) 9-21; F. Martínez, *Teología latinoamericana y teología europea. El debate en torno a la teología de la liberación,* Paulinas, Madrid 1989; E. Mayence, *Lecture materialiste de la Bible,* «La foi et le temps» 9 (1979) 340-359; W. Meecs, *Los primeros cristianos urbanos,* Sígueme, Salamanca, BEB 64; J. Mejía, *La liberación.*

Aspectos bíblicos: valoración crítica, en AA.VV., *Liberación: diálogos en el CELAM,* Bogotá 1974; C. Mesters, *Flor sin defensa. Leer el evangelio en la vida, en Seladoc. Una Iglesia que nace del pueblo,* Salamanca 1979; íd., *Por tràs as Palavras,* Petrópolis 1954; íd., *La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de base (Brasil),* «Concilium» 158 (1980) 214-221; íd., *The Use of the Bible in Christian Communities of Common People,* en N. K. Gotwald (ed.), *The Bible and the Liberation. Political and Social Hermeneutics,* Nueva York 1983; J. P. Miranda, *Marx y Biblia. Crítica de la filosofía de la opresión,* Sígueme, Salamanca 1982; Moltmann, *Teología de la esperanza,* Salamanca 1969; L. Morin, *L'événement Jésus dans les structures de la société juive,* París 1978; G. Nossent, *Sur les approches materialistes de l'Ecriture,* NRT 98 (1976) 337-341; W. Pannenberg, *La revelación como historia,* Salamanca 1977; J. Ponthot, *L'Ecriture comme instance critique et inspiratrice des Théologies de la liberation,* en «Foie et Societé», Acta Congressus intern. theol. Lovaniensis, 1976, Duculot, Gembloux 1978, pp. 183-190; P. J. Richter, *Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament,* «Religion» 14 (1984) 77-90; M. Robbre, *Der Ursprung des Christentums,* Leipzig 1967; J. Ramón Ruidor, *Jesús y el despertar de los reprimidos* (Verdad e Imagen 85), Sígueme, Salamanca; Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre la teología de la liberación,* 6 de agosto de 1984; J. M. Sánchez Caro, *El Dios liberador de la Biblia. La imagen de Dios en la lectura de la Biblia para los teólogos de la liberación,* SemEstTr XX: «El Dios de la teología de la liberación» (Salamanca 1986) = Est Tr 28, 1986; R. Schnackenburg, *La liberazione secondo Paolo, nell'odierno orizzonte del problema,* en AA.VV., *Redenzione ed emancipazione,* Queriniana, Brescia 1975, pp. 39-68; Schürmann, *Il servizio sociale della Chiesa e dei cristiani in un mondo secolarizzato,* en AA.VV., *Debattito sulla «teología política»,* pp. 61-83; R. Scrogs, *The Sociological Interpretation of the New Testament: The present State of Researche,* NTS 26 (1980) 164-179; G. Segala, *Sociologia e nuovo Testamento. Una resegna,* StPat 29 (1982) 143-150; L. Segundo, *La liberación de la teología,* Buenos Aires 1975; H. Simiam-Yofre, *Exodo en Deuteroisaías,* Bib 61 (180) 530-553; íd., *Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen,* «Stimmen der Zeit» 103 (1978) 807-818; Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres,* Sígueme, Salamanca 1981; C. Teklak, *Gli Studi su Gesù nel pensiero marxista dalla seconda guerra mondiale ad oggi,* «Antonianum» 59 (1984) 541-627; íd., *Soziale*

Schiftung in der korintischen Gemeinden. Ein Beitrag zur Soziologie der hellenistischen Urchristentums, ZNW 65 (1974) 232-272; G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo,* Santander 1979; íd., *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Chorinth,* Filadelphia 1982; íd., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca 1985; íd., *Vers une Théorie de l'histoire Social du Christianisme primitif,* ETR 53/2 (1988) 199-225; R. Trevijano, *Lecturas materialistas del evangelio de Marcos,* Burg 17 (1976) 437-504; D. Tridball, *An Introduction to the Sociology of the New Testament,* Exeter 1983; P. Trigo, *Creación e historia en el proceso de la liberación,* Paulinas, Madrid 1988; Villegas, *La liberación en la Biblia,* «Teología y Vida» 13 (1972) 155-167; J. E. Weir, *The Bible and Marx. A discussion of the Hermeneutics of Liberation Theology,* ScotJT 35 (1982) 337-350; M. Wewer, *Gesammelte Aufsätse zur Religionssoziologie,* Tubinga 1986; H. W. Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1975, pp. 255-270; E. Zenger, *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34,* Altenberge 1982.

5. Interpretación psicológica de la Biblia

Entre los esfuerzos realizados en los últimos años para la mejor comprensión del texto bíblico, se está de acuerdo en que el instrumental hermenéutico debe ser ampliado a partir de ciencias extrateológicas, tales como la psicología. Con todo, la aceptación de esta ciencia ha sido obstaculizada por los investigadores de la Biblia con más energía que el empleo de la sociología y las ciencias de la lingüística. El mismo Bultmann y sus discípulos, protagonistas principales de la exégesis durante mucho tiempo, se han mostrado enemigos acérrimos de la psicología como medio de interpretación, por lo que han bloqueado los esfuerzos realizados en este sentido.

a) Descripción y significado del método

La actitud hostil de Bultmann para con la psicología es una herencia de la teología dialéctica; para ésta, en efecto, el empleo de la psicología en exégesis es un esfuerzo humano dirigido a la obtención de la fe. Ahora bien, tal esfuerzo es rechazado por Dios. Pero esto no es tan fácil de admitir. En efecto, el texto bíblico debe ser colocado en contacto con la realidad humana, y la comprensión de la realidad humana no surge sin conceptos psicológicos. Por lo mismo, todo exegeta debería procurarse una determinada psicología que podríamos llamar «utilitaria». Es lo que en realidad ha hecho Bultmann, quien en este punto depende de la llamada «psicología individual» de A. Adler. Y sabemos que, según este autor, en todo esto juegan un papel central el esfuerzo por el poder y el ansia de imponerse. El esfuerzo por el poder tiene un carácter reactivo y compensador. Con él son equilibrados los sentimientos de complejo de inferioridad que tienen su origen en la edad infantil más temprana, sentimientos que tienen diversas causas: la pequeñez de los órganos corporales, las humillaciones, los sentimientos derivados de sus contactos con los adultos, las deficiencias en la situación social y económica. Que un niño quiera superar su sentimiento de inferioridad, que se esfuerce por ir de «abajo arriba», es algo natural. Y es tarea de los educadores ayudar a los niños en este proceso. El esfuerzo por el poder, tal como se halla en el niño, no es negativo, pero se puede presentar desfigurado como un esfuerzo enfermizo de imponerse. Bultmann parece haberse confiado a conocimientos psicológico-individuales de esta clase. En un comentario a Lc 18,9-14 dice:

«Sin duda la psicología y la pedagogía modernas han

enseñado el papel que juega en la vida de cada hombre el ansia de imponerse» [98].

Es claro que en el trato práctico de la Biblia no está permitido prescindir por principio de la psicología. Sin embargo, cada exegeta tiene sus teorías sobre el hombre y las tiene en cuenta cuando explica el texto bíblico. Y en la exégesis psicológica no se ha hecho otra cosa hasta ahora que formular esas teorías para buscar, a partir del ámbito precientífico, y hacer de ellas un instrumento con el cual se pueda avanzar controlada y metódicamente. Pero hay que tener cuidado. Generalmente se construyen teorías ideales, y la realidad de la exégesis psicológica por desgracia presenta hasta ahora unas perspectivas deplorables. Con frecuencia los estudios realizados no tienen nada que ver con el texto bíblico. Por eso se explica el duro juicio que hace el exegeta H. Hübner cuando, refiriéndose a uno de los intérpretes psicológicos de la Biblia, dice:

> «Cuán irresponsablemente se ha aplicado a Pablo la psicología profunda lo prueba claramente el artículo de Hans-Johachim Thilo: *Pablo, la historia de una conversión contemplada psicológicamente,* en el cual, prescindiendo totalmente del conocimiento de la literatura exegética y de las circunstancias bien concretas, es construida una figura fantástica de Pablo».

Resumiendo: el análisis psicológico es una tarea imprescindible para la interpretación científica de la Biblia. Pero esta ciencia sólo puede ser un instrumento útil para este fin si se mantiene como un método y se usa de manera controlada y, desde luego, no se absolutiza a costa de los demás métodos usualmente conocidos.

Ejemplos de un empleo metódico y reflejo de la psicología en la ciencia bíblica son los dos libros siguientes:

[98] *Marburgen Predigten,* Tubinga [2] 1968, p. 40.

G. Krinetzki, *Jacob y nosotros* [99], y G. Theissen, *Aspectos psicológicos de la teología de Pablo* [100]. El intento de Krinetzki nos consta por unas palabras de la introducción a su obra, cuando dice:

> «En este libro se trata de un esfuerzo por recurrir a la ciencia bíblica y a los métodos histórico-motivadores, especialmente al método de la psicología profunda de C. G. Jung, para valorar algunos textos notables de la historia de Jacob..., sin tratar de violentar esos textos en su propio valor históricamente significativo» (p. 7).

Pero es sin duda el libro de Theissen el más importante en esta materia. Con esta obra se ha colocado una piedra miliar en la historia de la interpretación psicológica de la Biblia, y esto bajo un triple aspecto: en primer lugar, con ella se integra el método psicológico entre los métodos usuales y se entabla un diálogo con ellos. En segundo lugar, la interpretación psicológica de la Biblia se realiza por primera vez de manera responsable con un método científico. Finalmente, en este estudio es superada la línea psicológico-profunda de la interpretación unilateral de la Biblia en favor de un principio de las tres grandes direcciones teóricas fundamentales de la actual psicología: cognotivismo, psicología profunda y behaviorismo [101].

[99] *Jakob und wir,* Regensburg 1979.

[100] *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Gotinga 1983.

[101] Para el lector que no domine el contenido de estas tres direcciones de la psicología moderna, permítaseme hacer algunas observaciones al respecto. El «cognostivismo» parte del hecho de que el hombre está determinado en su esencia por el conocimiento y el reconocimiento; la «psicología profunda» piensa en el hombre como dominado e impulsado por el inconsciente o subconsciente; el «behaviorismo» es la tendencia psicológica que enseña que el hombre está determinado por los acontecimientos ambientales, por el aprendizaje. Mientras que Drewermann se inclina por una

Frente al principio de Theissen se halla el discutido principio de Drewermann, menos seguro en cuanto al método. El modo de proceder de Drewermann está determinado más por la intuición. A diferencia de Theissen, Drewermann trabaja con la psicología profunda, allí donde las teorías de Freud y de Jung se entremezclan. Como ellos, Drewermann se halla tan seguro de su sistema que se resiste a entablar un diálogo y a ejercer una crítica constructiva. Lo cual es tanto más deplorable cuanto que muchos de los aspectos de Drewermann son a todas luces valiosos y fructíferos. Como veremos, Drewermann critica con razón la exégesis actual por sus deficiencias evidentes [102]. La explicación existencial de las historias bíblicas en gran parte es ejemplar. Pero el empleo de la psicología en su empeño debe ser seriamente criticado; y en vez de la polémica dura debe dominar la conversación que lleve consigo la disposición de ánimo apta para relativizar, si es preciso, las posturas encontradas.

De antemano hay que decir que en el principio psicológico-profundo de Drewermann es descuidado el valioso acceso psicológico al texto bíblico, que tanto Krinetzki como Theissen ofrecen; y apenas es tenida en cuenta esta realidad: que la psicología empleada en la ciencia bíblica aún no puede ser utilizada más que como método de interpretación inmediata del texto. Así, la situación histórica de las cosas en el Nuevo Testamento se deja exponer en una perspectiva psicológico-social. Tal

tendencia psicológica profunda, Theissen admite la triple posibilidad apuntada: 1) el principio teórico de aprendizaje: la religión como experiencia y comportamiento aprendido; 2) el principio psicodinámico: la religión como explicación del inconsciente; 3) el principio cognoscitivo: considera la religión como construcción de un mundo comprendido; cf. G. Theissen, *ó. c.*, pp. 14-49.

[102] Cf. W. Rebell, *Psychologische Bibelauslegung*, BiKi 44/3 (1989) 141.

ocurre, por ejemplo, con las interacciones conflictivas de Pablo con los grupos con quienes se relaciona. Drewermann apunta aún más lejos: él habla de «una terapia de la Biblia», con lo cual quiere decir además que la literatura puede servir como medio terapéutico, de manera que se pueden encontrar en la Biblia efectos salvíficos para el alma. Pero el caso de Drewermann, dada la repercusión que está teniendo en el campo de la exégesis en nuestros días, merece un estudio más detallado. Es lo que vamos a hacer en las páginas siguientes.

b) El caso de Eugen Drewermann

Cuando hablamos de «psicología profunda y exégesis» viene inmediatamente a consideración la obra realizada por el famoso escritor alemán contemporáneo Eugen Drewermann. El estudio de la línea de interpretación que sigue este autor es difícil de dominar por varios motivos. En primer lugar, este método de interpretación se aplica al texto bíblico, pero no utiliza el texto para llegar a resultados históricos o teológicos, sino para sacar conclusiones psicológicas o psicoanalíticas: en él se trata de verdaderas intuiciones. En segundo lugar, los instrumentos para llevar a cabo dicho método de interpretación no son ni la filología ni la semántica o el análisis estructural, sino el psicoanálisis, ciencia difícilmente dominable aun para un técnico en la materia. En tercer lugar, tratándose de un procedimiento psicoanalítico, no puede ser valorado por uno que no tenga el título de psicoanalista; aunque el exegeta y el teólogo pueden decir con probabilidad si tal método hace o no justicia a las exigencias del texto. Hay que decir, además, que esta línea interpretativa, en el caso de Drewermann, se presenta con la pretensión de haber encontrado por fin el modo idóneo, liberador y válido para la comprensión de la Escritura y, por lo mismo, definitivo. Finalmente, una

dificultad nada pequeña la ofrece la vasta producción del autor, de la cual no queda excluida la presencia de una cierta evolución en el pensamiento, de numerosas banalidades, y también, en parte, de no pocas contradicciones [103].

Frente a tales dificultades está claro que la exégesis psicoanalítica, tal como la entiende Drewermann, no puede ser presentada en su totalidad. Sólo puede ser considerada en parte. Y eso es lo que intento hacer. Me limitaré, pues, a lo siguiente: 1) después de unos datos biográficos sobre el autor, 2) expondré unas ideas sobre la psicología profunda; 3) me dedicaré a sondear el pensamiento de Drewermann principalmente en su libro *Psicología profunda y exégesis;* 4) ofreceré una síntesis de los criterios de interpretación de la exégesis psicoanalítica, escogiendo un ejemplo para él paradigmático de los relatos de milagros; 5) haré ver cómo son aplicados los criterios a un relato concreto tomado de su comentario a Marcos; 6) expondré las interpelaciones que se hacen a Drewermann por parte de sus críticos; 7) haré una valoración de este método de interpretación siguiendo las pautas de diversos especialistas que han seguido la producción de este autor tan prolífico; 8) finalmente, sacaré algunas conclusiones.

[103] Lo voluminoso de su obra aparece en la enumeración de su abundante producción literaria. He aquí las principales obras de Drewermann relativas a esta materia: *Tiefenpsychologie und Exegese.* Band I: *Die Wahrheit der Formen. Traum, Mithos, Märchen, Sage und Legenden,* Walter Verlag, Olten-Friburgo de Brisgovia [5] 1988, 575 p. Band II: *Die Warheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apochalypse, Gleichnis,* ed. Walter Verlag, Olten-Friburgo de Brisgovia [4] 1988, 851 p.; *An Ihren Früchten sollt Ihr Sie erkennen. Antwort auf R. Peschs und G. Lohfinks «Tiefenpsychologie und keine Exegese»,* Walter Verlag, Olten-Friburgo de Brisgovia, 1988, 204 p.; *Strukturen des Bösen,* 3 vols.; *Das Markusevangelium,* 2 vols., ed. Walter AG, Olten 1988, 650 p., 790 p. respectivamente.

1) Datos biográficos [104].

Drewermann nació en el año 1940. Estudió filosofía en Münster, teología en Paderborn y psicoanálisis como invitado en la clínica de enfermos neuróticos de Tiefenbrunn, junto a Gotinga. Al mismo tiempo ejerció durante dos semestres como asistente científico de la facultad de teología (1968-1969). Importa tener esto presente, porque ello nos dice que tuvo que experimentar en sus propias carnes los comienzos de las revueltas estudiantiles de la época. Ejerció la pastoral como prefecto en el seminario y en diversas parroquias como encargado del apostolado juvenil, siendo también él muy joven. Entonces trabajó en las tareas ecuménicas en favor de la unión de las Iglesias.

Sus maestros en la escuela superior eclesiástica fueron entre otros el dogmático Brinktrine y el moralista Ermecke: ambos considerados como extraordinariamente conservadores si se los compara con sus colegas de facultad. Los teólogos católicos de antes y de la época del concilio (tales como Rahner, de Lubac, Danielou, von Balthasar, etc.) apenas son mencionados en las citas del erudito Drewermann. El desarrollo turbulento de la teología moral de después de la guerra ha dejado huella en él [105], así como el debate y la inteligencia creciente entre la Iglesia, la teología y el psicoanálisis. Lo que Drewermann dice sobre estas cuestiones se halla en el LTK

[104] Cf. A. Görres, *Erneuerung durch Tiefenpsychologie?*, en *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1990, 169ss.

[105] A. Auer, *Autonome Moral;* Bockle, *Fundamental Moral,* Múnich [4] 1975; J. Fuchs, *Das Gewissen,* Düsseldorf 1979; W. Heinen, *Liebe als sittliche Grundkraf und ihren Fehlformen,* Friburgo de Brisgovia [3] 1968; W. Kerber, *Sittliche Normen,* Düsseldorf 1982; S. Spaemann, *Moralische Grundgriffe,* Múnich [3] 1986.

(Lexikon für Theologie und Kirche) en su edición desde 1957. En la segunda edición de esta obra apareció un artículo de Drewermann que juzga favorablemente el psicoanálisis y su importancia para la antropología cristiana.

Por desgracia, tampoco ha surgido una importante serie de autores que hayan fundamentado la mezcla realizada por Drewermann del psicoanálisis «secular» y de la importancia teológica de lo neurótico y lo haya expuesto en detalladas monografías: tales como Igor Caruso, Wilfried Daim, Viktor Emil von Gebsattel, Josef Nuttin, Karl Stern, para no nombrar más que los «clásicos» [106]. En algunos autores contemporáneos se halla una semejante, y demasiado cercana, doctrina acerca de las enfermedades nerviosas y el pecado tal como lo entiende Drewermann. Las bases de su teoría no son nuevas. Pero constituyen el capítulo principal de su doctrina neurótica en su libro *Lo trágico y lo cristiano,* original en la psicología neurótica, en cuanto al pensamiento y al lenguaje de gran altura, aunque no se pueda admitir dentro del ideario cristiano. La exposición sin igual y el significado de la psicología profunda de Freud, de Jung y Adler, expuestos por H. Urs von Balthasar, así como la «clásica» conferencia-memoria de Romano Guardini en el centenario de S. Freud en el año 1956, ambos filósofos de la más alta categoría, han sido ignoradas por Drewermann. Se sabe, en efecto, por muchas fuentes biográficas que el crecimiento espiritual, la conversión profunda, la dirección espiritual, unos buenos ejercicios espirituales han curado o aliviado aun a los mismos enfermos neuróticos. Esto es fácilmente constatable; se ha dado en todas las épocas, culturas y religiones, mucho antes de la invención del psicoanálisis. Pero de ese conocimiento a la

[106] I. Caruso, *Psychoanalisis und Sinthese der Existenz;* W. Dain, *Umwertung der Psychoanalisis,* Viena 1946, etc.

construcción de una pastoral terapéutica o a una psicoterapia para conseguir la salvación, hay mucha distancia.

Que unos sueños, unos cuentos, unos mitos, unas imágenes arquetípicas sirvan de ayuda en la psicoterapia, podemos creerlo, como nos dicen los terapeutas. Ellos muestran a los pacientes que su alma no está vacía ni es improductiva, y que la fantasía de los pueblos y las épocas han dispuesto de imágenes protectoras y salvíficas, intuiciones y conocimientos. Drewermann muestra bellamente en sus interpretaciones de cuentos que ese mundo de fantasías posiblemente podría ayudar sobremanera al ajetreado hombre de la racionalidad y técnica de nuestro tiempo, dándole un complemento vital en su angustia. Que a partir de estas fuentes se puede esperar una nueva vivificación, es compartido por muchos lectores. ¿Acaso no es la esperanza a partir de la cual vive la educación humanística desde el Renacimiento y el Romanticismo? Generaciones de estudiosos se han alimentado de mitos antiguos, de cuentos alemanes y sagas... Hugo Rahner ha mostrado con todo detalle cómo los Padres de la Iglesia se han esforzado por relacionar los mitos con la fe de la Iglesia. Pero el hecho de que al mismo tiempo hayan tenido como más importante la diferencia entre el mito pagano y la revelación cristiana, tiene sus fundamentos sólidos que todavía hoy son válidos. Drewermann forma parte de los hombres intuitivos y artistas que perciben como los expresan los más finos valores en formas, tonos y colores, pero también silencian detalles importantes. Tales hombres frecuentemente tienen grandes dificultades para encerrar sus finas percepciones sentidas dentro de la burda red del lenguaje conceptual, científico. Aquello a lo que tienden puede ser importante y verdadero, pero lo que dicen encuentra con dificultad expresión correcta. Y fácilmente conducen a error de los lectores, a los cuales les faltan las experiencias y las intuiciones del autor. En muchas ocasiones la

imagen puede resultar un tanto torcida. En su conjunto todos nos podríamos dejar ayudar por Drewermann, pero sus imágenes son quizás falsamente interpretadas.

2) Qué es la psicología profunda [107].

El concepto de psicología profunda fue acuñado por S. Freud para distinguir el psicoanálisis, como psicología del inconsciente, de la psicología «académica» del consciente de finales del siglo XIX. Su tesis fundamental es: una experiencia actual, consciente, está condicionada por hechos y estructuras fisiológicas o psicológicas, por unos mecanismos que el experimentante no conoce. Debajo de las intenciones experimentales y de los motivos se halla un submundo inconsciente motivador de esas intenciones. Puede ocurrir que la voluntad sea dirigida hacia una meta que niega y sabotea una «contravoluntad». Muchos sucesos inconscientes y estructuras de diversa clase han sido descubiertos en la psicología clínica y experimental.

3) El pensamiento de Drewermann.

Dos son las obras de Drewermann en las que el autor expone su doctrina sobre la interpretación psicológica de la Biblia. Estas son: *Psicología profunda y exégesis* y *Las estructuras del mal* [108]. De ellas se deduce su doc-

[107] A. Görres, *Erneuerung durch Tiefenpsychologie?, o. c.,* pp. 134-140.

[108] Para el estudio del pensamiento de Drewermann en esta materia me he servido sobre todo de los trabajos de F. Lohfink y R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit E. Drewermann,* KBW, Stuttgart 1987; J. Boada, *Método histórico-crítico, psicología profunda y revelación. Una aproximación a E. Drewermann,* «Actualidad bibliográfica» 53 (1990) 5-18. También he tenido en cuenta a AA.VV., *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann,* Herder, Friburgo de Brisgovia 1990; AA.VV., *Schriftauslegung im Widerstreit,* Herder, Friburgo de Brisgovia 1989.

trina característica sobre esta materia, que podemos resumir en los siguientes puntos:

– Tema central del cristianismo: la angustia.

Para la comprensión de Drewermann es de suma importancia su concepto de la angustia existencial y el papel clave que él atribuye a su superación. Para él la teología no se entiende sin

> «examinar la alternativa de angustia y fe en el trasfondo de la historia humana» (Strukt., II, 25, nota 23).

Pues

> «el único tema esencial de la religión es la superación de la angustia humana» *(Ibíd.,* I, 12).

Van juntas ambas cosas:

> «uno parte de la angustia y llega a la fe en Dios» *(Ibíd.,* I, 227).

Toda religión desea únicamente

> «hacer consciente la necesidad de esa elección y conducir, en cuanto es posible, a la decisión por lo bueno: hay que elegir entre angustia y confianza» *(Ibíd.,* II, 30).

La teología

> «debería hablar principal y esencialmente de la alternativa entre la angustia y la confianza» *(Ibíd.,* II, 32).

Por eso la psicología profunda es tan importante, porque intenta restituir a la hermenéutica bíblica su propio tema, el tema de la angustia y su superación, en lo que consiste la salvación.

> «Una palabra de Dios tiene poder salvífico si hace consciente en el ámbito de la confianza del hombre la angustia y sobreabunda la gracia; de forma que sin esta potencia salvífica no es palabra de Dios» *(Ibíd.,* II, 34).

Tal ocurre en el caso del paralítico de Jn 5,1-9: fundamentalmente una curación de la angustia permanente incapaz de atreverse a dar un paso sin la ayuda de alguien para obtener la vida. En la persona de Jesús estaba la respuesta. Esta respuesta se apoyaba en colocar la confianza en contra de la angustia y en enseñar que él en su dignidad delante de Dios posee una grandeza incomparable y significado, porque él es esencialmente inmortal.

Según Drewermann, sólo el

> «cristianismo posee una doctrina de la salvación que responde a la angustia de la personalidad con la referencia a un Dios-hombre, quien en su propia angustia ha vencido el poder de la muerte» *(Ibíd.*, II, 778).

Para él también es válido:

> «Todas las cuestiones de necesidad exterior revierten en la angustia de la humana libertad y en la contingencia de la humana finitud: la posibilidad de fallar la propia existencia y la muerte son las cuestiones supremas de la existencia humana, y a ellas debe dar respuesta, al hacer todas las cosas del entorno transparentes en forma de ritos y símbolos, en algo infinito y por ello une los 'sueños' del individuo con los grandes sueños de la humanidad» *(Ibíd.*, II, 780s).

Si le cogiésemos por su palabra a Drewermann, diríamos que Jesús nos ha salvado mediante su angustia. Sin duda él no quiere pensar esto con toda claridad. Pero Jesús, ¿es más que el hombre en el cual y a través del cual se han construido salvadoramente los grandes «sueños» de la humanidad? Para Drewermann las preguntas sobre el hombre son las siguientes: ¿quién soy yo? y ¿qué puedo ser? Sin embargo, nosotros hemos aprendido en el catecismo a preguntarnos además: ¿para qué estoy yo en la tierra? De lo que se deduce que en la concepción de Drewermann la religión no es sólo un testigo

de la angustia para su superación, sino que esta concepción permanece siendo una estructura de la angustia. Pero la alternativa de la religión no suena así: angustia o confianza, sino: increencia o fe [109].

– La insuficiencia del método histórico-crítico.

Drewermann considera insuficiente la exégesis histórico-crítica porque se recurre a ella como sustitutivo de un encuentro existencial con la tradición bíblica, único encuentro personal y transformante. Este método es un presupuesto que no podemos dejar de tener en cuenta,

[109] Drewermann dedica tres grandes volúmenes a estudiar el problema de *Las estructuras del mal.* En esta obra se emplea a fondo para describir la relación que existe, según él, entre pecado y angustia. En el prólogo al volumen tercero escribe: «Según el yahwista, la angustia y la mala relación existente ante Dios, a la que ella induce, debe ser explicada psicológicamente. Es necesario, dice, dar el paso decisivo y situar al hombre en oposición a todo discurso y pensamiento mítico, en su libertad y en su culpa delante de Dios, «para captar en toda radicalidad el problema del mal». La angustia que se percibe en los relatos del Génesis (1-13) es lo que coloca al hombre ante la decisión o de desviarse de Dios (pecado = pecado original = *homo incurvatus*) o de tener la audacia de entregarse a Dios con confianza creyente (la fe salvadora = *homo erectus*). Pero precisamente en la ambigüedad de la manera de actuar se halla el único concepto que manifiesta inequívocamente de qué manera Dios es necesario para el hombre, cómo el hombre sin Dios se destruye a sí mismo, aunque permanezca siendo libre y por lo mismo responsable. La oscuridad de la angustia es iluminada por la luz de la posición confiada en Dios bueno y personal: «todo es bueno en la unidad con Dios. En medio de ambos se halla la fosa de la nada, de la contingencia, de la libertad, de la angustia en la que contemplamos caer a los hombres si no se apartan del abismo y no se acercan a la fe de la propia existencia. Por eso sólo Dios puede librar al hombre de la maldición del mal, y lo hace por medio de Jesucristo. En la liberación de la angustia está la solución, porque es ella (la angustia) la negación de Dios, sin el cual el hombre se destruye a sí mismo. Este es un pensamiento muy querido por Drewermann y cuya ignorancia lleva consigo la no inteligencia de toda su construcción teológica y exegética, lo que reprocha el autor continuamente a sus adversarios.

pero hemos de ir más allá hasta llegar a la sustancia de lo religioso. Esto nos lo procurará la aplicación recta de la psicología profunda.

Drewermann distingue dos niveles en el texto. El método histórico-crítico investiga cómo se ha desarrollado la tradición histórica en sus diversas fases, cómo ha influido en ella la configuración de la primitiva comunidad cristiana, qué elementos se pueden considerar como auténticos de Jesús y cuáles han de ser atribuidos a la comunidad. Es un trabajo previo que se ha de hacer. A partir de aquí comienza la interpretación de la psicología profunda, que tiene como cometido el ir más allá de la pura concreción histórica contingente, para establecer la verdad permanente, de validez supratemporal, coextensiva de alguna forma a toda cultura y religión, verdad que se comunica sólo en forma de mito, de cuento, de leyenda y en general en formas literarias de carácter imaginativo. Lo que según la realidad externa puede aparecer históricamente como producto exclusivo de la fantasía religiosa popular y, como tal, carente de toda validez y objetividad, considerado desde el punto de vista interno psicológico-profundo, constituye la forma apropiada de interpretar la historia por lo que respecta a su significación última. La verdad permanente no hay que entenderla históricamente, sino sólo psicológicamente. Aquí está una de las afirmaciones fundamentales de Drewermann.

Tal es el pensamiento de Drewermann en su libro *Psicología profunda y exégesis.* Y tal sigue siendo en el libro que dedica a responder a R. Pesch y G. Lohfink [110],

[110] *Tiefenpsychologie und Exegese.* Drewermann contesta a estos autores en el agresivo libro que titula *Por sus frutos los conoceréis.* Drewermann rechaza las embestidas de ambos y sigue hablando de los muchos frutos negativos que ha producido la exégesis histórico-crítica. Por todo lo cual hay que abandonarla y recurrir a otra hermenéutica más apropiada a

que le critican. No niega la gran aportación de los métodos histórico-críticos ni que hayan prestado un gran servicio a la teología y a la misma fe [111]. Pero de su empleo se deducen graves consecuencias negativas: destruye la fe cristiana y ha ocasionado grandes daños religiosos; no está en condiciones de ofrecer el contenido religioso del mensaje bíblico, cosa que hace la exégesis psicológico-profunda, radicada en el propio inconsciente, con una dimensión antropológica universal. De la tensión entre crítica histórica y la comprensión psicológica se origina una nueva síntesis teológica que integra lo interno y lo externo, pensamiento y sentimiento, tiempo y eternidad; y todo ello en la unidad del momento presente de la fe.

la especificidad de lo religioso, que no es otra que la que utiliza él mismo, inspirada en la psicología profunda. El autor recrimina a sus críticos el que no hayan leído sus escritos, que ofrecen los presupuestos de su exégesis, principalmente los tres libros que titula *Strukturen des Bösen,* cuya lectura atenta, añade, les habría hecho ver lo inapropiado que resulta calificar su teología de «autorredención», de «gnosis» o de «esoterismo». Cuestiones teológicas importantes como el pecado, la redención, la cercanía y lejanía de Dios, la culpa y el perdón, la salvación y la perdición, son abordados con profundidad en esta obra. La psicología profunda es decisiva para hablar del éxito o del fracaso de la existencia humana en el sentido total. Resulta muy claramente, dice Drewermann, la incapacidad que muestra la teología actual para hacer frente al padecimiento psíquico. Es manifiesto que tal incapacidad no se corresponde con la intención de Jesús, que dio sus poderes a sus discípulos sobre los espíritus impuros y expresamente les recomendó curar a los enfermos y expulsar a los demonios, como signo del reino de Dios que irrumpe en este mundo.

[111] Este método reafirma la importancia de la razón humana y de la libertad. De esta actitud ilustrada nació esta exégesis, rechazada al principio por el Magisterio eclesiástico por sus peligros evidentes contra la verdadera fe. Pero gracias a él hemos comprendido que las formas de narrar de la Escritura no pueden entenderse históricamente al pie de la letra; que existen diversos géneros literarios; que es indudable la influencia de la comunidad primitiva cristiana en la configuración de las diversas formas; que ésta tiene un carácter kerigmático. Con gran coraje ha intentado acercarse lo más posible a la verdad histórica del mensaje bíblico.

– La superestimada exégesis psicológica.

Hemos de agradecer a Drewermann el haber expresado claramente lo que quiere dar a entender con la idea de la interpretación psicológico-profunda. Su intención aparece ya en el comienzo de uno de sus capítulos, que titula:

> «El cambio del punto de vista: hay que comenzar por el 'sueño', no por la palabra» *(Ibíd.,* I, 92).

Drewermann dedica un amplio apartado al sueño como fundamento de las narraciones arquetípicas, a las cuales añade los mitos y las leyendas, las sagas y los cuentos *(Ibíd.,* I, 101-162) [112].

A continuación ofrece unas reglas técnicas para la interpretación de las narraciones arquetípicas, especialmente de los mitos y los cuentos. Es lo que constituye la parte principal de su libro *Sobre la verdad de las formas.* Para él las sagas y los cuentos tienen su verdad. Lo esencial de Drewermann es el intento de desarrollar a partir de esto una metodología y ofrecer unas reglas «técnicas» que deduce de la teoría arquetípica y de la práctica terapéutica. Con esto podemos obtener interpretaciones psicológicas convincentes. Drewermann pone como ejemplo el caso de la mujer pecadora (Lc 7,36-50). Para él es el caso claro de una técnica de conversación terapéutica psicológica.

Lo mismo puede decirse de las narraciones de curaciones y milagros, de las cuales se preocupa muy especialmente Drewermann en el tomo segundo de su obra. En tales historias es perceptible la fe y la inmediata confianza puesta en Jesús. Es tema preferido de Drewer-

[112] Cf. R. Schnackenburg, *Exegese und Tiefenpsychologie,* en *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen in Eugen Drewermann,* Herder, Viena 1990, pp. 30-34.

mann, quien considera como alternativa central, según lo dicho, la angustia y la fe. Así, en la narración de Mt 14,28-31 el autor hace resaltar sobre todo la superación de la angustia de los discípulos. Pero en realidad es la fe la que tiene la primacía. Para Drewermann todo va dirigido a reconocer en la figura de Jesús lo que Dios nos quiere. Así pues, ¿Jesús es el gran catalizador de nuestro encuentro con Dios y nada más? Así parece. Para Drewermann lo esencial en la obra de Jesús consiste en la

> «enorme personalización de todas las acciones expresivas y de todos los símbolos» (*Ibíd.*, II, 139).

Para la comprensión de los relatos de curaciones, dice Drewermann, es suficiente recurrir a los ejemplos del Antiguo Testamento. Los dos ejemplos que ofrece, el del poseso y el de la curación de la hemorroísa y la hija de Jairo (Mc 5), son contemplados a la luz de la ciencia psicológica. Todo se queda en el campo de los traumas espirituales que se somatizan, interpretados como situaciones neuróticas y psicopáticas. Estas reglas de interpretación son aplicadas también a las historias de apariciones, vocaciones, visiones y profecías. A ello dedica un amplio capítulo (*Ibíd.*, II, 350-435). Los factores provocativos de estas historias, como era de esperar, se explican también psicológicamente.

– Psicología profunda e historia.

La teología afirma que Dios ha comunicado en Cristo las verdades que son necesarias para nuestra salvación. Ahora bien, la exégesis histórico-crítica dice que no podemos llegar hasta el Jesús de la historia. Se presenta el problema de historizar la revelación mediante la significación interpretativa que le corresponde o se le atribuye. Cómo garantizar la interpretación que se hace de una realidad histórica que desaparece en la noche del pasado. Drewermann recurre a la realidad del incons-

ciente, sobre todo tal como se manifiesta en la realidad de los sueños [113]. Estos no son puras fantasías, tienen su valor. Según Drewermann no existe oposición entre sueño e historia; al contrario, hay una especie de interacción entre ambos. En los sueños, dice Drewermann, la realidad exterior queda configurada, al menos en parte, de acuerdo con las tendencias inconscientes, que se comunican simbólicamente en el sueño. E inversamente: el sueño echa mano del material de las vivencias reales, configurándolas simbólicamente. El resultado de esta combinación viene a ser la interpretación de la historia y la expresión del propio intérprete. Estos resultados se expresan en forma de mitos, que no son la falsificación de la historia, sino todo lo contrario: constituyen el único medio de comunicar la significación supratemporal de un acontecimiento histórico a las generaciones futuras. Toda la cuestión está en cómo debe estar constituida la realidad histórica para que suscite determinados sueños o mitos a efectos de interpretación. Drewermann alude a la acción vivificante del sol primaveral, que, sin crear la semilla encerrada en la tierra, la despierta, la vivifica, la hace crecer hasta llevarla a la plena madurez. Tal sucede también en la labor del psicoterapeuta en su relación con el enfermo.

– Revelación y psicología profunda.

El ejemplo anteriormente ofrecido nos da una clave para comprender cómo entiende Drewermann el proceso de la revelación cristiana. Este es el camino que siguió la revelación de Dios, que apareció de la manera más plena en Jesús de Nazaret: la persona de Jesús irradiaba tal bondad a causa de su unión con Dios, suscitaba una

[113] Es esta interpretación de los «sueños» lo que ha suscitado la mayor oposición entre los adversarios de Drewermann.

atmósfera de confianza tan absoluta, que todas las imágenes de la salvación depositadas en el alma humana fueron despertadas e irrumpieron en la conciencia. En el cuadro total que forman estas imágenes, el hombre puede conocer la verdad de Cristo, al mismo tiempo que conoce la verdad sobre sí mismo.

– Revelación y cristología.

La psicología profunda muestra que los símbolos y las narraciones simbólicas del cristianismo no se hubieran podido soñar ni comunicar puramente desde el interior si no hubiera precedido antes, como condición absoluta, un campo de confianza que sólo puede surgir en torno a una persona histórica. La grandeza incomparable de esta persona consistió en que fue capaz de crear en torno a sí un clima en el que se suscitaron todas aquellas imágenes que conducen al hombre a su salvación total. Estas imágenes provienen en último término de Dios, y son los símbolos eternos de las religiones que tienen su carácter sanante, redentor y se manifiestan en relación con los sueños.

– Fe y experiencia.

La fe no es una cuestión puramente intelectual, que por lo mismo sólo tiene que ver con la instrucción o la lógica de unos buenos argumentos. Comunicar la fe, según Drewermann, no se puede separar de la disponibilidad de aceptar sin condiciones a una persona, de acompañarla en su camino, con la confianza de que Dios ha depositado en su alma todo lo que debe saber para llegar a sí misma, a su verdadera realidad. No hay que dejarse llevar por la ilusión de que se pueden comunicar las imágenes de la fe desde fuera, desde el exterior, sin la experiencia.

– Cristianismo y religiones paganas.

En la concepción de Drewermann las fórmulas germinales, que son las «ideas arquetípicas» existentes en el inconsciente, son comunes al cristianismo y a las religiones paganas. Así, dice Drewermann, se diluye el carácter único del cristianismo y su absoluta significación salvífica. Para él hay como una especie de nivelación de todas las formas religiosas, como si todas tuvieran el mismo grado de verdad, sólo que las religiones paganas son míticas y ahistóricas, mientras que las verdades del cristianismo, sus contenidos religiosos, se basan en hechos históricos que no tienen nada que ver con la mentalidad mítica. Lo específico del cristianismo es, pues, la persona de Cristo, que reproduce en su persona el antiguo mito de la muerte y la resurrección de la divinidad, realizada de tal manera que sólo él ha experimentado la angustia frente a la muerte y sólo él la ha superado. El cristianismo, en cuanto se remite a la singularidad histórica de su fundador, representa una forma de religión absolutamente única, singular e incomparable. Pero el cristianismo ha recogido sus propios símbolos de fe como un bien común de la humanidad, los ha desarrollado como una poesía universal del corazón humano, y no ha de convertirlos en interpretaciones racionales únicas y exclusivas en virtud de las cuales pudiera reivindicar una pretendida superioridad frente a las demás religiones. Las religiones paganas nos pueden ayudar a comprender más profundamente los símbolos propios de la Iglesia.

– Reducciones sociales y políticas de la Biblia.

Existen tres peligros que amenazan la recta interpretación de la Biblia y el contenido propio de los símbolos religiosos: el moralismo, la politización y la colectivización de lo religioso.

- La religión no puede reducirse a una ética en el

sentido kantiano. La primera pregunta a la que se enfrenta el ser humano no es ¿qué debo hacer?, sino ¿quién soy? Un hombre que se ha encontrado a sí mismo en el marco de la libertad será mucho más útil y su acción mucho más provechosa para la sociedad que un neurótico por muy comprometido que esté socialmente. El posible fracaso en esto es lo que esclaviza al hombre y lo deteriora.

> «Sin embargo, el simbolismo de lo religioso no es la dispensa sino la condición de la posibilidad de lo ético».

• La solución de lo religioso por lo político es un gran peligro para la exégesis bíblica. La negación de la psicología profunda conduce siempre a la formación de nuevos mitos colectivos que no tienen nada que ver con los mitos simbólicos de las religiones y que poseen una gran fuerza explosiva, pero por desgracia de carácter meramente irracional y fascistoide. Todo debe empezar por el individuo.

• La psicología profunda constituye un medio apropiado para evitar los peligros de la colectivización. Su particular insistencia en el individuo ayuda a colocar las bases que pueden garantizar una vida colectiva y comunitaria estable y llena de sentido fundada en las grandes imágenes colectivas.

– Psicología profunda y crisis religiosa.

El triple sentido de la escuela de Orígenes y la exégesis alegórica de los santos Padres, ¿no iba acaso por estos caminos?, ¿no recurría a la interioridad, al sentido profundo, más allá de la letra, a lo que sólo era visible a la mirada interior del espíritu iluminado por la fe, siempre que tropezaban con afirmaciones que en lo externo resultaban difícilmente creíbles a sus contemporáneos? Pues lo mismo hay que hacer ahora. La religión es inaceptable tal como se interpreta ahora la Sagrada Escritu-

ra; utilicemos la exégesis fundada en la psicología profunda que es aceptable para el mundo actual [114].

Conclusiones:

– El concepto de ciencia pregonado por el método histórico-crítico, cuestionado por las mismas ciencias naturales, ha producido en la exégesis bíblica unos resultados diametralmente opuestos a la «pasión por lo religioso», a la «simultaneidad» del sujeto en el acto de la comprensión y a la «conmoción profunda» producida por la experiencia de lo divino. Hay, pues, que insistir en la necesidad de revisar y superar este tipo de conocimiento parcial, fragmentario, que se vuelve en contra del mismo hombre, induciéndole a la división en el seno de su propia realidad.

– El método histórico-crítico ha hecho grandes descubrimientos en orden a entender mejor la Biblia, pero ha quedado prisionero y ha sufrido las limitaciones inherentes a la concepción moderna de la crítica. La alternativa propuesta en este punto por Drewermann es la búsqueda del sentido típico y específico de las formas narrativas. La conclusión de Drewermann es tajante:

> «Como método que no es capaz de entender el lenguaje simbólico de los sueños, de los mitos y de las narraciones arquetípicas, o de captar la significación del sentimiento y de los contenidos vivenciales en los acontecimientos comunicados en las narraciones simbólicas, la exégesis histórico-crítica ha de ser calificada, en el transcurso de los dos mil años de la historia de la Iglesia, como aquel proce-

[114] Lo que Drewermann contempla como característico en la exégesis actual, lo que él reduce al desarrollo de la ciencia bíblica de la *Aufklärung* y que pronostica para el futuro, se refiere al método histórico-crítico, que por cierto fue compuesto en la época del racionalismo y del historicismo (s. XIX). Drewermann ve con naturalidad el recurso a la psicología profunda en nuestro tiempo. En un momento determinado en que se produce un cambio cultural profundo, no resulta extraño que las ideas religiosas vigentes hasta el momento entren en crisis.

dimiento que resulta el menos apropiado para entender la significación religiosa y la relevancia humana de un texto».

– Una exégesis llevada de la mano de la metodología histórico-crítica y guiada por el afán de conseguir la objetividad unilateral de la ciencia moderna, conduce a la división y de ahí a la desintegración psíquica del individuo con todas sus secuelas de neurosis y de indefensión frente a la angustia.

> «Uno no puede entender los milagros de curación de la Biblia sin dar razón a la sabiduría de los chamanes y oponerse con decisión a una medicina que, siendo el ideal moderno de la objetividad, trata el 'cuerpo' del hombre únicamente como una máquina complicada, como 'un objeto' al que uno, como otras máquinas y objetos, debe poner de nuevo en funcionamiento... El peor reproche contra este método consiste en que no sólo está completamente pasivo ante el sufrimiento y las necesidades de los hombres, sino que aumenta este sufrimiento y estas necesidades, en cuanto acepta e instrumentaliza como método justamente aquellas disgregaciones que producen necesariamente, en la actualidad, numerosos sufrimientos y los hace incurables».

En cambio,

> «sí que encontramos en la psicología profunda proyectiva de las narraciones míticas, legendarias, fabulosas, la verdad psicológica objetiva de las experiencias visionarias y la fuerza sublimadora de los discursos parabólicos» [115].

– Una comprensión propiamente dicha de textos religiosos empieza allí donde el método histórico-crítico ha terminado su trabajo y cede su puesto a la metodología de la psicología profunda. Esta edifica sobre bases más amplias. Intenta llegar a los últimos niveles del indivi-

[115] Véase en páginas anteriores la exposición del pensamiento de Drewermann (principalmente en pp. 140ss).

duo. Está convencida de la necesidad de superar la actual división de sujeto y objeto, sentir y pensar, experimentar y conocer. Estas divisiones en el individuo las considera como raíces de trastornos neuróticos [116].

4) Criterios hermenéuticos de Drewermann.

Drewermann se dedica a describir e interpretar ante todo los hechos de Jesús, y entre éstos escoge preferentemente los relatos de milagros. Los criterios usados en su interpretación se pueden resumir de la siguiente manera:

1. Hay que partir del hecho de que sólo el análisis psicológico-profundo puede restituir a estos relatos su justo valor. Ellos presentan una serie de motivos uniformes y reclaman una igualdad «ubiquitaria» [117] de experiencias y representaciones que liberan en el hombre aquellas fuerzas que hacen posible el milagro. Con ello, lo que históricamente es improbable, psicológicamente se convierte en probable. Tales hechos se dan también en otras religiones.

2. Reducir los milagros a medios de expresión de carácter teológico o ver en ellos sólo el cumplimiento de profecías es «desvalorizarlos», entenderlos mal. Las formas de enfermedad en los relatos de milagros reflejan situaciones humanas de necesidades generales y típicas. En principio son historias válidas para todos los hombres.

[116] Para la descripción de la doctrina de Drewermann expuesta en su libro *Tiefenpsychologie und Exegese,* pueden verse más detalles en el artículo ya citado de J. Boada, en las pp. 5-18.

[117] Esta expresión repetidamente usada por Drewermann significa que el hecho del milagro es algo que se ha de interpretar teniendo en cuenta que se puede dar en todas las partes, es decir, también en las religiones paganas (*de ubique* = en todas partes).

3. En los relatos de milagros hay que resaltar el contraste entre la angustia y la confianza. La fe que se exige no es la cristiana, sino la confianza radical que se opone a la angustia de fondo. Son relatos de salvación en cuanto que describen la potencia destructora de la confianza sobre la angustia. Jesús es el mediador, el catalizador de esa confianza salvífica. El autor último de la salvación es Dios.

4. Las situaciones individuales de la enfermedad, tal como son descritas en los relatos de milagros, son diversas articulaciones de la angustia existencial universal que domina a todo hombre. Lo que importa es percibir la psicología y la patología inmanentes a los relatos como vehículos de las angustias latentes en lo profundo del sentimiento humano.

5. Los relatos de milagros son condensaciones biográficas que describen años de íntima evolución. Por ejemplo, en el relato del sordomudo (Mc 7,31-37) observamos que Jesús lo lleva aparte, le pone la mano sobre la boca y sobre los oídos, levanta la mirada al cielo y exclama: «Effetá». Cada uno de estos movimientos constituye un acontecimiento de gran contenido, prolongado en el tiempo, que describe un tratamiento psicoterapéutico [118].

6. El curado, para que obtenga la liberación de la angustia, debe ser conducido a la confianza en Dios, donde está la seguridad. La verdadera y propia curación consiste en que el enfermo junto con el terapeuta se presenten confiados ante su creador.

7. Se han de tener en cuenta todas las circunstancias dentro de las cuales está situado el relato de milagro.

[118] Se pueden emplear medios para conducir aparte a una persona, es decir, para hacerla independiente del juicio y del condicionamiento de los demás. Más tiempo es necesario aún para que la persona enferma no sienta como amenazante la compañía de otro, que le podría reprimir y privar de la libertad.

Pues, según Drewermann, el sufrimiento interior se extiende al acontecimiento corpóreo y aquí se objetiviza. Las circunstancias deben ser valoradas como mediaciones simbólicas [119].

8. Finalmente, la interpretación psicoanalítica debe tener en cuenta lo que Drewermann llama «clímax trágico» de las circunstancias. Estas son el comportamiento y el modo como el terapeuta afronta a sus pacientes y la forma simbólica en que se expresa la angustia, que enseñan a comprender el fondo de la enfermedad y el tipo de proceso de curación. Los relatos de milagros ilustran cómo la fe opera bajo la forma de enfermedades psicoanalíticas del hombre frente a la angustia existencial, sanando [120].

9. Ha de ser considerado el terapeuta, a quien los relatos de milagros no pretenden atribuir un título teológico. El es ciertamente un hombre de Dios, en cuanto que hace de mediador de la fe en Dios que suscita. Da lo mismo que sea un profeta, un mesías o un chamán. Lo esencial es la fe que sale del terapeuta y envuelve al enfermo sanándolo.

[119] Es importante saber si una curación ha tenido lugar en la obscuridad o a la luz del sol, junto a un estanque o junto a un río, en un bosque o en una cueva, junto a una tumba sepulcral, en medio de la muchedumbre o apartado de ella. El ambiente posee también por sí mismo una fuerza simbólica y contribuye a reconstruir el acontecimiento en el cual la fe opera sanando. También los llamados milagros de la naturaleza son presentaciones simbólicas ampliadas de los procesos interiores espirituales.

[120] Por eso no es igual que una curación se realice mediante el contacto con la saliva, por ablución, por imposición de manos, por simple mandato o por la pregunta del nombre del paciente. Un determinado modo de curación corresponde a una determinada forma de angustia. La conducta del terapeuta con sus particulares intervenciones es una puesta en cuestión especificativa de la enfermedad que afronta. No es una fe dogmática la que viene condensada en los relatos de milagros, ni una fe abstracta. Se trata más bien de descubrir a qué tipo de angustia, de sufrimiento, de necesidad existencial responde un relato concreto.

10. En la interpretación de los milagros no se deben separar los planos psicológicos y teológicos. Drewermann sostiene la opinión de que la presencia de narraciones de milagros en todas las religiones demuestra que no son exclusivos de la fe de una sola religión los que operan la capacidad de sanar. Las angustias descritas se hallan en todos los hombres. La fe es descrita como la fuerza con la que los hombres se encuentran a sí mismos y con ello también a Dios. El descubrimiento de sí y de Dios se relacionan como causa y consecuencia, como origen del ser y su manifestación. Por tanto, los relatos de milagros son un testimonio elocuente de la fuerza humanizante de la fe.

5) Un caso de interpretación psicoanalítica: la curación del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20).

Drewermann estudia este milagro bajo estos titulares: 1) cuestiones histórico-críticas y resultados (*Marcos,* II, 247-251); 2) cuando la vida se convierte en sepulcro (*Ibíd.,* II, 251-253); 3) el infierno de la libertad (*Ibíd.,* II, 253-256); 4) el tormento de la enfermedad y de la curación (*Ibíd.,* II, 256-268); 5) ¿cuál es tu nombre? (*Ibíd.,* II, 264-267); 6) trabajo a fondo (*Ibíd.,* II, 268-270); 7) la oposición de los porquerizos (*Ibíd.,* II, 270-272); 8) humanidad y fe en Dios (*Ibíd.,* II, 272-277).

En la primera parte, dice Drewermann, se describe una forma de destrucción de la existencia que se encuentra hoy en los «suicidas lentos» (los drogadictos, por ejemplo), en hombres que tienen necesidad de ayuda extrema, pero que consideran al hombre como una amenaza. La posesión es reducida a la energía de una angustia que se resigna ante la ruina definitiva.

El enfermo pide, más aún, suplica insistentemente a

Jesús que no se le ayude, que se le deje en paz. Toda enfermedad psicológica suscita conflictos aun en el sufrimiento. De hecho el enfermo psíquico tiene necesidad de su enfermedad. Es aquí donde Drewermann, aplicando la concepción de Kierkegaard, según la cual lo demoníaco, que dice relación a la angustia, se refugia en el mal, anhelando directamente ese mal que padece, coincide con su maestro y afirma que la naturaleza de lo demoníaco, como angustia, frente al bien, teme ser aniquilado por la fuerza del bien.

Hay una sola vía de acceso al corazón del hombre angustiado: la de tomar su angustia, lo que sucede cuando se intenta que el poseso se entregue sin violencia interior al que se identifica interiormente con él en actitud de comprensión. Esto se expone bíblicamente mediante la pregunta sobre su nombre (v. 5: ¿cuál es tu nombre?). Es ésta la ocasión en que el poseso se convierte en el centro de la atención del terapeuta sin violencias y presiones externas.

La respuesta del enfermo (legión es mi nombre) indica que no hay ningún «yo» que pueda responder a la pregunta. El poseso no sabe quién es él; en realidad, no es más que un amasijo de complejos deprimentes. Cuando el endemoniado desvela por fin a Jesús todas las laceraciones de su alma, consigue liberarse de la angustia y las contradicciones acumuladas desde su infancia y se encuentra a sí mismo.

Drewermann ve en la impulsión de los demonios hacia los cerdos (v. 6) lo que hoy sucede en las clínicas de la psiquiatría juvenil, es decir, los excesos de locura furiosa en los que se desatan todos los complejos. La conclusión del relato (vv. 7-8) describe la plena curación. El rasgo sorprendente se halla en que Jesús no permite al hombre sanado que lo siga, sino que le invita a anunciar en toda la Decápolis lo que le ha sucedido. Con lo que

se indica que queda situado en el plano de una fraternidad ilimitada y de una franqueza llena de confianza.

> «En síntesis: el relato es para Drewermann una imagen expresiva y clara de la transformación del hombre desde la alienación hasta la libertad, desde el odio a sí mismo hasta la dignidad, desde la soledad a la inserción social, desde la muerte a la vida. El proclamar a Dios con una plena confesión viene a ser una descripción perfecta y válidamente consciente de lo que puede acaecer a una persona si los hombres consiguen encontrarse volviendo a sanar.» [121]

6) Interpelaciones a Drewermann.

a. Rechazo unánime de exegetas y teólogos.

La exégesis practicada por Drewermann ha sido abiertamente contestada no solamente por los teólogos, sino también por los exegetas en general. Todos ellos le reprochan haber puesto en circulación una nueva gnosis [122], la deshistorización del cristianismo, la reducción de la realidad a puro psiquismo con menoscabo de las dimensiones correspondientes a la historia y a la naturaleza, la estrechez individualista, el abandono de lo específico del cristianismo, la liquidación de la teología en

[121] Cf. G. Knilka, *Psicologia del profondo ed esegesi,* RiBi 38 (1990) 2-12.

[122] Drewermann se defiende contra esta acusación insistiendo en que el hombre, presionado por el sentimiento de la angustia, se halla totalmente indefenso y sometido a las fuerzas del inconsciente y sólo puede escapar de esta situación en cuanto puede arriesgar su propia personalidad frente a una persona absoluta. Más aún, Drewermann viene a afirmar que el llegar a ser persona del hombre no habrá podido realizarse nunca sin una experiencia expresa de la personalidad de Dios. El hombre solo no consigue por sí mismo ni la revelación ni la salvación. Necesita un «tú» absoluto, una persona que suscite en él la necesaria atmósfera de confianza, la cual hace desaparecer la angustia, condición indispensable para que puedan aparecer en el primer plano de la conciencia las imágenes salvadoras.

favor de una vaga religiosidad que lo sitúa todo en el mismo nivel, el esoterismo y el convertir la religión en pura ayuda vital intramundana, como si la religión no dijera trascendencia más allá del puro psiquismo [123]. Y han sido R. Pesch y G. Lohfink, ambos insignes exegetas, quienes, después de haber expuesto las líneas fundamentales de la interpretación de la Escritura llevada a cabo por Drewermann, después de comentar algunos géneros literarios, pasan en la segunda parte de su obra crítica a precisar, a modo de conclusiones finales, sus principales puntos de desacuerdo [124]. Para ellos:

– Esta obra *(Tiefenpsichologie und Exegese)* de Drewermann es una nueva confirmación de la tendencia, puesta de moda en la actualidad, de acomodar el cristianismo a simple religión en sentido general, de usar los símbolos cristianos como ayuda vital, y de situar a Cristo y su obra al mismo nivel de las demás religiones.

– Su modo de hacer teología equivale a liquidarla, ya que queda reducida a una vaga religiosidad, que se podría interpretar como una nueva gnosis.

– Sus consideraciones exegéticas se apartan de la Escritura y de la tradición de la Iglesia. Trata a la Escritura como si fuera una colección de verdades internas y la tradición dogmática se convierte en «símbolos integrales» que se hallan situados a modo de arquetipos en las capas profundas del alma humana en todo tiempo y lugar.

– En Drewermann nos hallamos ante todo con un

[123] Cf. J. Boada, *a. c.*, p. 18.

[124] Cf. G. Lohfink y R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann,* StBSt, Stuttgart 1987. Nótese la descalificación de la obra de Drewermann en el mismo título del libro *Keine Exegese.* Los autores dicen que la obra de Drewermann no merece siquiera ser considerada como obra exegética.

nuevo tipo de religión universal, fundada en los arquetipos, puestos al descubierto por la psicología profunda, religión que absorbe en sí misma al cristianismo, perdiendo éste su propia especificidad.

– Es cierto: en la Iglesia actual y en la teología de nuestros días encontramos un déficit de experiencia de fe. La teología en ningún caso ha de ser «una forma de hablar de Dios sin Dios y del Espíritu sin el Espíritu», tal como ocurre en la actualidad, dice Drewermann. Pero este diagnóstico no es del todo exacto. Sólo en parte es misión de la teología «comunicar» experiencias de fe. Su misión propia consiste en reflexionar sobre tales experiencias. Resulta además injusto afirmar que, en la actualidad, teólogos, pastoralistas y catequistas hablan de realidades de las que tienen poca o ninguna experiencia. Y este déficit que acusa Drewermann no se debe a las causas por él invocadas, sino: 1) a que se ha perdido una experiencia fundamental del Nuevo Testamento, la de vivir en los últimos tiempos mesiánicos, en los que ya se han empezado a hacer realidad las promesas mesiánicas; 2) a que la Iglesia ha perdido la dimensión de la historia entre Dios y su pueblo; 3) a que la Iglesia ha perdido conciencia de su misión intramundana.

– Tampoco se puede aceptar sin más el rechazo de Drewermann con respecto al método histórico-crítico. Este es absolutamente necesario, ya que tiene que ver con el carácter histórico de la revelación cristiana. Según nuestra fe, la revelación de Dios ha tenido lugar en y por medio de unos acontecimientos históricos determinados, cuyo punto culminante lo constituye la figura de Cristo, y se prosigue en la historia de la Iglesia hasta el final de los tiempos. Todo esto implica que en la teología no se puede prescindir en absoluto del conocimiento histórico, y por lo mismo del método histórico-crítico. Es necesario recurrir a él. Cuando llegó la Ilustración

con su crítica histórica, a la teología y a la exégesis no les quedó otra alternativa. Es cierto que estos métodos al principio estaban condicionados por un carácter antidogmático y antieclesiástico, sin embargo ambas tendencias no pertenecen a la esencia del método mismo. Este se puede considerar neutro. Por descontado, a la exégesis histórico-crítica no le corresponde la tarea de proclamar la fe, aunque esto tampoco puede hacerlo una exégesis inspirada en la psicología profunda. Detallemos un poco más estos juicios generales.

En numerosas ocasiones reconoce Drewermann la gran aportación que el método histórico-crítico ha hecho a la teología y al mayor esclarecimiento y purificación de la fe cristiana. Hay que estar agradecidos, dice, a la exégesis histórico-crítica por la gran labor llevada a cabo. No obstante, no deja de recalcar una y otra vez las graves consecuencias negativas que, a su opinión, se deducen de esta exégesis. Lo más grave que se puede decir, afirma, es que destruye la fe cristiana, si uno se limita a esta exégesis y no va más allá de la misma, hasta llegar a actualizar el contenido específicamente religioso de las narraciones bíblicas.

A pesar de todos los reparos que se pueden poner a la exégesis histórico-crítica, ésta sigue teniendo las preferencias de los autores modernos; es un método totalmente irrenunciable, a pesar de que tenga reconocidos sus límites. Y hoy la hermenéutica bíblica se esfuerza por ir más allá de lo que tiene de aceptable, resaltando el sentido y la exigencia existencialista de los textos bíblicos. La exégesis de hoy viene a coincidir con la de Drewermann, en cuanto que va dirigida a despertar una emoción existencial. La «simultaneidad» del discurso religioso del que habla Kierkegaard, y que es subrayada por Drewermann, tiene lugar en la exégesis actual. Porque es cierto que Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas, y ahora nos ha hablado a nosotros

por uno que es su Hijo. Pero también es cierto que sin la historia no hay salvación, así como sin la muerte y resurrección de Cristo. Sin esto la Palabra de Dios no tendría sentido. La actividad realizada por el método histórico-crítico es necesaria. Pero no lo es todo. Ella no llega a hacer surgir la fe, que es lo esencial. ¿Cómo llegar a la fe? Según Drewermann,

> «con los mitos, los cuentos, las leyendas, los relatos de milagros, en una palabra todos los testimonios del encuentro con Dios, cada vez más profundos, mejor que con los medios de reflexión consciente, es como llegamos a encontrarnos con Dios salvador».

Pero esto no deja de ser un tanto absurdo.

b. Selección y reducción.

Drewermann trata pocas veces de las palabras de Jesús; prefiere describir los hechos (*Marcos,* II, 666-759). Dice Drewermann:

> «El mensaje de Jesús se dirige no a la problemática ética, sino a la problemática religiosa».

Es cierto, el mensaje de Jesús fue un mensaje de salvación. Pero al mensaje de Jesús le sigue el llamamiento al amor a Dios y a los hombres, a poner como único punto de partida el amor. El mensaje ético de Jesús no puede separarse de su predicación del reino de Dios, si no se quiere caer en un reductivismo de consecuencias incalculables. Este reductivismo se refiere de una manera singular a la consideración de la muerte de Jesús por todos los hombres. La muerte de Jesús, «su derramar su sangre por los muchos» (Mc 14,24), «por el perdón de los pecados» (1 Cor 15,3), que en la Iglesia primitiva constituía el punto central de la predicación, no tiene cabida en la enseñanza de Drewermann. Ahora bien, son éstos los misterios que proporcionan a los hombres confianza y consuelo.

El resaltado giro central de toda la predicación de Jesús y de su obra en torno a la historia del pueblo de Dios, de la fundación de una comunidad de creyentes y de seguidores de Jesús, todo esto es olvidado por Drewermann. Para él la religión tiene que ver únicamente con la liberación del individuo, de sus angustias y de sus necesidades. Finalmente, son escamoteadas también las perspectivas escatológicas del mensaje de Jesús. Pero tales aspectos no pueden ser eliminados sin más; pertenecen a la auténtica doctrina cristiana.

c. La fe bíblica y los arquetipos.

El más profundo abismo entre la exégesis bíblica y la interpretación psicológico-profunda se percibe cuando se tiene en cuenta la idea de revelación correspondiente y el concepto implícito de Dios que se halla en ella. Los conocimientos psicológico-profundos de Drewermann pueden ser fructíferos y ricos en salvación, en orden a la superación de las angustias y la consecución de una nueva confianza; pero él construye un concepto de revelación distinto. Para él Dios actúa sin la revelación histórica bíblica en los arquetipos del alma (cf. Strukt. II, 726). Según Drewermann,

> «Dios habla en los sueños eternos de nuestra alma, en los cuales él mismo se sueña como hombre para que podamos contemplarle como el único fundamento de nuestra humanidad» (*Dein Name,* 142).

Dios se manifiesta en el interior del alma. Con ello, el Dios de la revelación bíblica es despojado de su singularidad y presentado fuera del mundo y de la historia, y llevado al interior del alma. La reducción de la divina revelación a los arquetipos del alma es extraordinariamente grave en consecuencias para el concepto de revelación. En realidad la salvación se halla en el alma de cada uno. Se trata siempre de una reducción. ¿Qué que-

da de la fe de Juan cuando dice: «El amor de Dios se nos ha manifestado en que ha enviado a su Hijo para que tengamos vida en él» (Jn 4,9)? Quien afirma esto hiere profundamente la fe cristiana. Y es difícil suprimir con esto una sospecha de gnosis, contra lo cual intenta defenderse a toda costa Drewermann [125].

d. Jesucristo, ¿una figura simbólica?

Es evidente que Jesús es presentado en el Nuevo Testamento como el único mediador de la salvación, y él es el mismo que ha venido de Dios, que ha nacido, vivido, muerto, resucitado y ha sido colocado por Dios a su derecha. El recibe numerosos títulos que son expresión de la fe de la primitiva comunidad en Cristo salvador y mediador único. ¿Qué dice a este respecto Drewermann?

En el comentario a Lc 1,26-38, escribe:

> «El título de 'Hijo de Dios', interpretado psicológico-profundamente, es considerado como un título arquetípico cuya riqueza interna de experiencia está unida a la persona de Cristo de tal manera que en él el contenido de este arquetipo se halla como real y activo» (*Dein Name,* 42).

Ahora bien, está claro que para Lucas 1,35 Jesús es el Hijo de Dios Altísimo. Para Drewermann los títulos de «Hijo de la Virgen» o «Hijo de Dios» manifiestan solamente un intento de

> «interpretar la esencia de Jesús, de forma que se mezclen inseparablemente en su persona todas las experiencias que se hallan en lo profundo del alma de todo hombre, cuando se habla del nuevo comienzo, de la regeneración».

[125] Cf. A. Görres, *Exegese und Tiefenpsychologie,* en *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1990, pp. 41-44.

Jesús es el suscitador de una experiencia interna del alma, de un proceso de transformación, del devenir un auténtico ser humano. Está claro: Jesús se convierte en una figura simbólica.

¿Es Jesús solamente la personalización de una figura mítica que en la reflexión de las imágenes arquetípicas provoca en el alma la liberación de la angustia, la confianza y la fe en el más allá? En tal caso la fe cristiana en el Cristo crucificado, que garantiza la muerte y la resurrección corporal, es destruida y vaciada de todo sentido. De hecho se da en Drewermann una comparación entre Cristo y los dioses que mueren y resucitan en el mundo pagano.

Con todo lo cual debe quedar claro: en esta visión Jesucristo pierde todo perfil definido como el solo y único salvador, y palidece la figura del que históricamente ha venido, del que ha entregado la vida por nosotros, pero que ha sido resucitado por el mismo Dios y ha sido colocado como «líder de la vida», como el redentor, para ser convertido en una figura simbólica, cierto que con rasgos personales, que pueden ser recogidos de su vida, pero que no constituyen su propio significado salvífico.

> «El evangelio –dice Drewermann– narra no el comienzo de la vida humanizada, la historia de nuestro llegar a ser hombres, tal como ha sido posible llegar a ser a través de la persona de Cristo» (*Dein Name,* 98) [126].

e. La ilusión de una religión cósmica universal.

Al final de su libro sobre la historia de la infancia de Jesús según Lucas, Drewermann manifiesta su interés propio, el que persigue con su interpretación psicológico-profunda:

[126] *Ibíd.,* pp. 41-44.

«Si es que debe darse una religión cósmica universal de la humanidad a partir del Dios hecho hombre, ella debe fundarse allí mismo donde Dios se la ha preparado: en los sueños eternos de nuestras almas en las cuales él mismo se ha soñado como hombre...» (*Dein Name,* 142s).

En este sueño de Dios en las almas de los hombres, tal como lo entiende Drewermann, surge el sueño de una religión universal. Pero el bello sueño de Drewermann se desvanece rápidamente a la luz del día. Está claro, en efecto, que, cuando se comparan las religiones entre sí, aparecen las diferencias ante todo en cómo es buscada y perseguida la meta de la salvación. Basta con comparar al budismo, al judaísmo, con el cristianismo...

Es cierto, dice Drewermann, que en la época del cristianismo primitivo se da un sincretismo religioso, una concurrencia de diversas creencias, de ritos culturales y de prácticas religiosas; el cristianismo se introdujo en esta corriente con su fe especial. Con ellas tiene de común lo fundamental, la tendencia de los hombres hacia Dios. Pero Pablo hace notar que predica algo esencialmente distinto. Y desde luego, la fe cristiana no se deja encerrar en los arquetipos del alma, como afirma Drewermann.

f. Görres contra Drewermann.

¿Es exacto que el cristianismo, como dice Drewermann, se halla en la escuela de la psicología profunda en un puesto totalmente modesto? Pero, ¿es que se da una escuela de la psicología profunda? En realidad, la psicología profunda es un conglomerado de escuelas con tantas hipótesis contradictorias, teóricas y prácticas, que pocos son los principios que se pueden formular y que no puedan ser rechazados con buenos fundamentos por acreditados investigadores. La literatura argumentativa fuertemente crítica en relación con la psicología profunda de todas las escuelas, comenzando por Bultmann has-

ta el importante trabajo de Grünbaum, es muy abundante.

Drewermann hace una mezcla a partir de Freud, de Schulz-Henke y sobre todo de Jung, dando como moneda buena «todos los resultados de la psicología profunda». Pero la realidad se ve en sus escritos. Su psicología profunda no es una ciencia con un canon de conocimientos seguros y principios aceptados universalmente, ni mucho menos. Más bien se trata de un almacén de hipótesis a veces ingeniosas, a veces contradictorias, en ocasiones aceptables, generalmente refutables. En todo caso no está en modo alguno justificado querer hacernos psicológico-profundos para ser árbitros de la vida y de la fe. Nadie debería entregarse en manos de la escuela de la psicología profunda; ella es a veces genial, pero normalmente poco fiable.

Y el más importante reproche que puede hacérsele es la falta de criterios para distinguir en el campo de las interpretaciones psicológico-profundas lo verdadero de lo falso. Drewermann no ha conocido bien lo que enseña el psicoanálisis. El emplea los principios de Jung como si se tratase de conceptos seguros y aceptados por todos. La literatura existente en contra manifiesta lo endeble de su creencia [127].

7) Una valoración del pensamiento de Drewermann.

Hay que admitir una parte positiva en la obra de Drewermann. La interpretación psicoanalítica de los textos neotestamentarios puede enriquecer, bajo ciertos aspectos, la exégesis tradicional; reclama las disposiciones

[127] A. Görres, *Erneuerung durch Tiefenpsychologie?*, en *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1990, pp. 133ss.

religiosas enraizadas en el hombre. El hombre se encuentra, dondequiera que esté, frente al totalmente «Otro». Esta interpretación pone en claro las necesidades, los sufrimientos, las angustias en los que se encuentran envueltos muchos hombres de nuestro tiempo. Estas situaciones emergentes simbólicamente serían de hecho aptas para acercar a los hombres de nuestro tiempo a los milagros, tan difíciles de proclamar hoy. Sin embargo, esta interpretación denuncia notables deficiencias, que aparecen en particular cuando se pretende que ella sea normativa y única. La figura de Jesús viene a convertirse en el dispositivo que hace surgir nuestro autodescubrimiento. Lo esencial de la predicación cristiana queda en la sombra. Las dimensiones futuro-escatológicas y escatológicas son truncadas.

Respecto al Nuevo Testamento y también respecto a los relatos de milagros, hay que preguntarse si la superación de la angustia es el interés esencial y central. Ciertamente la angustia existencial constituye una realidad negativa propia de nuestro tiempo. Pero, ¿habrá que pensar en una auténtica casa de «neuróticos» cuando se habla de la humanidad entera? Por lo demás, no es la liberación de la angustia lo central de las narraciones de milagros; más bien, según el Nuevo Testamento, es la liberación del pecado y de la culpa lo que está en el centro de la atención. Por otra parte, ¿cuál es la relación entre angustia y pecado? ¿No es ella más bien una consecuencia del pecado, en cuanto que es alejamiento de Dios, libremente querido?

El psicoanalista Görres pone en guardia frente a una supervaloración del psicoanálisis. El diálogo entre psicología y teología es ciertamente una realidad razonable. Pero el psicoanálisis, como cualquier otra ciencia empírica, no puede hacer afirmaciones relacionadas con las realidades metafísicas que van más allá de la esperanza sensible. A la obra de Drewermann en su globalidad se

le pregunta qué concepto de revelación pone como base. Si la revelación es una realidad «ubiquitaria», como él dice, ¿no puede tener el riesgo de ser sobreentendida como proyección fantástica de las verdades religiosas arquetípicas de la psiche humana? La fuente de la revelación sería el mismo inconsciente. Drewermann sueña con una religión de la humanidad que una a las diversas religiones. Ella debería fundarse allí donde Dios mismo la ha preparado, en los «sueños eternos» de nuestra alma. Pero aquí aparece a las claras su defectuosa concepción de la revelación [128].

8) Conclusiones generales.

1. Hay que notar que, al final del violento ataque de Drewermann contra la elaborada exégesis historico-crítica, cambia de tono y se muestra más conciliador. El habla de la

> «dialéctica entre la exégesis histórico-crítica y la exégesis psicológico-profunda» (Strukt., II, 760).

Dice que no pretende desbancar el método histórico-crítico como ilegítimo y en su lugar elogiar la exégesis psicológico-profunda como única manera de actuar. Por el contrario, él presupone el trabajo preexistente y los resultados de la exégesis histórico-crítica, sobre todo la llevada a cabo en la *Formgeschichte.* La exégesis psicológico-profunda debe ser considerada como un complemento y fruto de la exégesis usual.

2. Esta exégesis aporta cierto enriquecimiento. En primer lugar, con ella se ha sacado a la luz, como nunca se había hecho, la situación existencial profundamente arraigada en el mismo hombre. Este, dondequiera que se

[128] El fundamento está en que Dios ha hablado a los hombres según

halle en el mundo, busca conforme a su esencia y se contempla a sí mismo en relación con Dios, el Otro, que por otra parte está cercano al hombre, a quien ofrece en toda necesidad y obscuridad de su ser hombre, luz y fuerza, lo aparta de la angustia y de la duda, y le permite participar en su confianza y seguridad. Esto, en esta época, tiempo de olvido general de Dios, de dolor y de inseguridad y devastación, ya es mucho.

3. En esta exégesis se parte de una constatación cierta: en la Iglesia y en la teología actuales nos encontramos con un déficit de la experiencia de fe que han tenido otros en el pasado y de las experiencias propias en el presente. La teología no es una ciencia como las demás. Presupone una experiencia especial, excepcional, sin la cual no es más que un puro reflexionar vacío. La teología no puede ser una forma de hablar de Dios sin Dios, del Espíritu sin el espíritu.

4. Con todo, por el simbolismo tantas veces empleado con las formas arquetípicas, de manera que la historia desaparezca y las cosas se obscurezcan, la interpretación psicológico-profunda necesita experimentar los ataques de la crítica. En contra de la preferencia de los sueños y de los mitos sobre los pensamientos, contra el desprecio de la revelación propia de Dios, presupuesta en la Biblia de Israel y de Cristo, debemos levantar nuestra oposición. En el comienzo no está el «sueño», sino, como dice Juan en el prólogo de su evangelio, está el Logos. Y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros. Este es el único camino por el cual Dios nos ha regalado su vida y la revelación que nos salva.

5. El ataque más fuerte contra esta clase de interpretación se presenta cuando se observa que en ella la

los modos humanos de la expresión usados en diversas épocas de la historia y según el proceso de la cultura.

revelación se introduce en la corriente de los pensamientos y sentimientos de todos los pueblos. Israel se ha prevenido contra esta resaca del mundo pagano que le rodeaba. Dios dice: «Yo soy el Señor y no hay más que Yo. Fuera de mí no hay otro Dios». Y el mismo Dios se da en el cristianismo, que se ha manifestado en Jesucristo y se ha hecho partícipe de nuestra vida, para que por él y sólo por él podamos conseguir la salvación y la liberación. Cuando la liberación que se nos ha dado por la cruz se obscurece, la fe cristiana está amenazada en su núcleo. Si los egipcios decían a su dios Amón: «Tu nombre es como una delicia para la vida», así dicen los cristianos de Jesucristo: «No ha sido dado otro nombre sobre la faz de la tierra fuera del cual podamos ser salvos» (Hch 4,12).

6. Podemos concluir este estudio de Drewermann con las siguientes consideraciones:

– Junto a muchos elementos válidos que se dan en la obra de este exegeta, hay otros que no lo son tanto, y alguno que otro que es difícil de admitir: el déficit de experiencia de fe en la teología es cierto y todos lo admiten.

– Lo que no se ve tan claro es que su intento de mediación entre psicología profunda y teología sea un intento acertado.

– El esfuerzo hecho por Drewermann viene a confirmar que, cuando la teología se adentra por caminos nuevos, se encuentra con no pocas dificultades.

– No parece arriesgado pensar que cada uno de los intentos de repensar la verdad cristiana, tomando por pauta una determinada filosofía, ha contribuido positivamente a enriquecer y profundizar el conocimiento de las verdades dogmáticas. Desde este punto de vista es como debe ser enjuiciada la enorme obra de Drewermann: él ha querido interpretar el contenido de la fe cristiana.

– Al leer los escritos de Drewermann hay algunas de sus visiones que resultan muy sugerentes, que respiran un aire nuevo, pero hay otras que uno no acaba de ver cómo son compaginables con la interpretación tradicional cristiana.

– De la lectura de la obra de Drewermann se saca la conclusión clara de que de ahora en adelante se deberá tener en cuenta también el método psicoanalítico, que tiene como finalidad construir un puente que, a partir del sentido originario de la Biblia, conduzca al hombre y a sus problemas actuales, de los que no es el menos importante el de la comprensión y experiencia de sí mismo. Con todo, la aplicación de la hermenéutica psicoanalítica a los textos bíblicos, seriamente llevada, se halla todavía en los comienzos y se encuentra limitada a ámbitos muy reducidos: a la naturaleza simbólica de ciertos textos, como la lucha de Jacob con el ángel, la narración de Jonás, del paraíso, de Caín y Abel, del diluvio, etc., así como a conceptos antropológicos que vehiculan el pensamiento del autor, como por ejemplo la relación «yo-nosotros», «carne-espíritu», «querer-hacer», en Rom 6-7: a ciertos personajes bíblicos, como Moisés, Jacob, Sansón, Pablo, etc.; a fenómenos particulares, como el pecado original, las posesiones diabólicas, las visiones, el don de lenguas, etc. Así pues, es demasiado pronto para hacer un balance en esta materia. Por lo demás, a nadie se le escapa la dificultad que ofrece el ejercicio de esta exégesis, ya que el que la emplee debería poseer una doble competencia: por una parte la de exegeta y por otra la de analista psicológico.

Bibliografía

AA.VV., *Wiederkehr des Mythos,* BiKi 3 (1986) 97-124; AA.VV., *Tiefenspsychologische Bibelauslegung,* BiKi 3 (1983) 89-117; AA.VV., *Frauen lessen die Bibel,* BiKi 4 (1984) 142-165;

AA.VV., *Bibel und Ikonographie,* BiKi 4 (1985) 141-180; AA.VV., *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann* (QDisp 113), Herder, Friburgo 1990; J. Boada, *Método histórico-crítico, psicología profunda, revelación. Una aproximación a Eugen Drewermann,* «Actualidad bibliográfica de filosofía y teología» 53 (1990) 5-32; A. Clauncier, *Psychanalise et critique littéraire,* Toulouse 1973, p. 228; F. Dolto, *El evangelio ante el psicoanálisis,* Cristiandad, Madrid 1978; Depreux, *Ici il n'y a pas de chemin. L'évangile a l'épreuve de l'experience psychanalytique,* Toulouse 1977; E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese.* Band I: *Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende,* Walter Verlag, Olten-Friburgo de Brisgovia [5] 1988, 574 p. Band II: *Die Wahrheit der Werke un der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis,* Walter Verlag, Friburgo de Brisgovia [4] 1988, 851 p.; íd., *«An Ihren Früchten sollt ihr Sie erkennen». Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks «Tiefenpsychologie und keine Exegese»,* WalterVerlag, Olten-Friburgo de Brisgovia 1988, 204 p.; íd., *Structuren des Bösen,* III vols.; íd., *Das Markusevangelium,* II vols., WalterVerlag AG, Olten [3] 1988; S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta,* Biblioteca Nueva, Madrid 1975; E. Fromm, *Psicanalisi e religione,* Comunità, Milán 1971 (Trad. castellana en Buenos Aires 1965); P. Grelot, *Que penser de l'interpretation existentiale,* ETL 43 (1967) 420-423; M. Kessel, *Biblische Urbilder. Begegnung mit vergessenen Menscheitserfahrungen in der Bibel,* BiKi 38 (1983) 105-112; L. Kristeva, *Lire la Bible,* «Sprit» (1982) 143ss; Langevin, *Exégèse et Psychanalyse. Lecture psychanalytique de Romaines VII et VIII,* LevTheolPhil 36 (1980) 129-137; A. Nations, *Historical Criticism and the Current Methodological Crisis,* ScotJT 36 (1983) 59-71; R. Lohfink, *Tiefenpsychologie und keine Exegese,* Stuttgart 1987; J. M. Poveda, *Psicoanálisis,* GER 19 (1974) 339-344; Th. Reik, *Psicanalisi della Bibbia,* Garzanti, Milán 1978; P. Ricoeur, *L'interpretazione. Saggio su Freud,* Milán 1967; íd., *Les conflicts des interpretations,* París 1969; íd., *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid 1969; M. Sales, *Posibilités et limites d'une lecture psychanalytique de la Bible,* NRT 5 (1979) 699-723; G. Savoca, *Lettura essistenziale de la parola di Dio,* Dehonniane, Nápoles 1974; W. Schmithals, *Kritik der Formkritik,* ZhK 77/2 (1980) 149-185; J. Schroedel, *Remythologiesierung der Bibel? Bemerkungen zu einer Situationsanalyse Eugen Drewermanns,* «Herderskorrespondenz» 9 (1985) 275-279; R. Scrogs, *Psychology as Tool to interpret the Text,* «Christian

Century» 99 (1992) 335-338; D. Stein, ¿Es posible una lectura psicoanalítica de la Biblia?, «Concilium» 158 (1980) 191-205; J. Südbrack, *Im Gespräch mit Eugen Drewermann,* «Geist und Leben» 5 (1989) 325-348; G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie,* FRLANT, Gotinga 1983; M. A. Tolbert, *The Prodigal Son: An Essay in Litterary Criticism from a Psychoanalitic Perspective,* «Semeia» 9 (1977) 1ss; A. Tornos, *Psicoanálisis y Dios,* Mensajero, Bilbao 1969; E. Vallauri, *Il metodo storico-critico alla sbarra,* «Laurentianum» 30 (1989) 174-223; A. Vergote, *Psycanalyse et interpretation de la Bible,* DBS IX/48 (1973) y IX/49 (1975), cols. 252-260; íd., *Aportación de los datos psicoanalíticos a la exégesis,* en «Exégesis y hermenéutica», Cristiandad, Madrid 1976; íd., *Psychanalyse religieuse,* Bruselas [2] 1962; A. Uleyn, *Approche psycanalytique de l'évangile de Marc,* LumVie 32 (1977) 358-372; M. Weinrich, *Tiefenpsychologische Auslegung,* en W. Langer (ed.), *Handbuch der Bibelarbeit,* Múnich 1987.

III

VIAS DE INTEGRACION DE LOS NUEVOS METODOS

Según hemos visto, hoy en día se cuestiona la exigencia monopólica de la interpretación histórico-crítica, y como ampliación y complemento se aplican a la exégesis nuevos métodos y fórmulas. Los que tienen por tarea abordar el estudio de la Sagrada Escritura se hallan ante una situación un tanto embarazosa, debido a las muchas posibilidades que se les ofrecen. En efecto, hoy se habla de una exégesis estructural, de una exégesis sociológica, materialista, psicológica, psicoanalítica. ¿Es posible una integración de los métodos expuestos con el normalmente utilizado, el histórico-crítico? Nosotros creemos que sí, y que esta integración debe realizarse.

1. La Biblia es un texto escrito

Que la exégesis reclama un análisis del texto es evidente. De hecho, la interpretación bíblica siempre ha sido realizada mediante el análisis del texto. Esto sucedió en la época de los santos Padres y en la Edad Media. En nuestros días el método histórico-crítico emplea el análisis filológico, que investiga el texto, teniendo en cuenta la sintaxis y el estilo. Los grandes exegetas han sido y son normalmente magníficos filólogos. Ahora bien, es sabido que en su conjunto el análisis filológico se queda con frecuencia en el ámbito del interés histórico, sin investigar el texto en profundidad. Es la nueva lingüística la que ha venido a ofrecer al simple análisis filológico una nueva sensibilidad. Hoy se habla de la *sincronía* del texto más que de la *diacronía*. Se piensa que un texto debe ser tratado preferentemente como un sistema simultáneo de signos (análisis sincrónico), antes de ser interrogado por sus elementos no simultáneos (análisis

diacrónico). En una palabra, se habla ante todo del análisis estructural del texto. Lo cual, sin embargo, ofrece su dificultad, ya que como sistema referencial el texto tiene siempre su lugar específico. La referencia local histórica de los signos debe ser tomada muy en serio, sobre todo en el caso de la Biblia. Los conceptos bíblicos y expresiones se hallan tan enraizados en la tradición que, al menos de algún modo, los tenía presentes el lector primitivo u oyente del texto en el mismo acto de leerlo o escucharlo. Así pues, el que leyese el texto únicamente como un sistema cerrado cegaría este horizonte de comprensión tradicional. Por tanto, tampoco un análisis sincrónico del texto puede darse por satisfecho con la sincronía del texto respecto al lector actual. Hay que tener en cuenta también la sincronía con el lector originario. De donde se sigue que el análisis sincrónico debe ser completado por el diacrónico, completándose ambos entre sí.

Es ésta una doctrina que enseñan de una manera o de otra los documentos eclesiásticos, concretamente la constitución *Dei Verbum.* Esta, partiendo del presupuesto de fe en la inspiración bíblica, según el cual los escritores sagrados son verdaderos «autores» (DV 11), ha puesto de relieve el valor y el contenido del lenguaje humano de la Biblia. Así dice:

> «Dios ha hablado por medio de los hombres y de una manera humana» (DV 12).

Y también:

> «Las palabras de Dios, expresadas con lenguaje humano, se hicieron semejantes al hablar del hombre, como el Verbo del Padre Eterno, habiendo tomado las debilidades de la naturaleza humana, se hizo semejante al hombre» (DV 13) 128.

Más aún, el concilio no sólo ha invitado a los exegetas a tomar muy en serio toda la fuerza del lenguaje hu-

mano de la Biblia, sino que lo considera como el único camino para captar el *sensus auctoris* que es también el *sensus divinus* de la Biblia [129]. Hablando de aquello que «Dios ha querido comunicarnos a nosotros» (por tanto, no sólo a los primeros destinatarios de los escritos sagrados), el concilio abre el camino a las instancias de la hermenéutica moderna para una actualización del mensaje bíblico. Los métodos e instrumentos para el análisis del lenguaje humano nos los proporcionan las ciencias humanas que investigan sobre la filosofía del lenguaje de diversos modos; son los exegetas quienes deben valorar esos instrumentos sin prescindir de ninguno de ellos, si quieren calar en el sentido de los documentos escritos bíblicos, siempre que se empleen estos instrumentos como tales y en cuanto tales. Es a ellos a los que hace referencia el mismo concilio cuando dice:

> «Para recabar la intención de los hagiógrafos se debe tener en cuenta 'entre otras cosas' *(inter alia)* los géneros literarios» [130].

Es normal entender en la expresión *inter alia* los métodos exegéticos que van más allá de los géneros literarios de los que habla expresamente. Este método, pues, no es el único. Quedan otros a los que se refería sin duda el papa Pablo VI cuando se dirigió a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica el 17 de marzo de 1974:

> «Parece asimismo que la nota dominante y distintiva de la exégesis contemporánea es la reflexión sobre las profundas relaciones que vinculan entre sí la Escritura y la Iglesia de los primeros tiempos. Las investigaciones sobre la historia de las tradiciones, de las formas, de la redacción,

[129] «Todo recurso apresurado al Espíritu contra la letra del texto es al mismo tiempo una traición a la Palabra de Dios y a las leyes del hablar humano: se es infiel a Dios y al hombre» (B. Maggioni).

[130] Véase lo dicho anteriormente en las páginas 49ss. sobre los principios de hermenéutica racional exigidos por el concilio en el número 12 de la *Dei Verbum.*

que Nos hemos estimulado, con las necesarias correcciones metodológicas, en la reciente instrucción 'Sancta Mater Ecclesia' sobre la verdad histórica de los evangelios, ¿no entran dentro de esta perspectiva? Y las instancias contemporáneas sobre la necesidad de integrar una lectura 'diacrónica', es decir, atenta al desarrollo histórico del texto, con una consideración 'sincrónica', que proporcione el lugar que le corresponde a las conexiones literarias y existenciales de todo texto en relación con el complejo lingüístico y cultural en el que se inserta, ¿no se han introducido también claramente en la vida de la Iglesia?» [131].

Por tanto, el análisis lingüístico-estructural, que ha tenido una gran difusión en la exégesis católica, principalmente en Francia, y que estudia el lenguaje como dato, en su aspecto formal-horizontal (sincrónico), es considerado como uno de los instrumentos del análisis del lenguaje humano de la Biblia, teniendo en cuenta las correcciones necesarias [132].

2. La Biblia es un libro histórico

Penetramos aquí en lo que es más característico del método histórico-crítico. Se trata de llegar al substrato histórico que se halla detrás de los textos. Pero ya de antemano hay que decir que las posibilidades en este campo son muy limitadas. A causa de la pobre situación de las fuentes hay que trabajar a base de muchas hipótesis. Por otra parte, existe el peligro de que sean descuidadas las otras perspectivas que van más allá de lo puramente histórico. De aquí que no sea una casualidad que la exégesis histórico-crítica en el correr de este siglo haya avanzado cada vez más hacia una comprensión científico-literaria: desde ahora ya no se buscan sola-

[131] AAS 66 (1974) 236.

[132] Véase supra pp. 38 ss.

mente los hechos históricos que están detrás de los textos, sino que se intenta descubrir el origen de los mismos textos. Son conocidos los pasos que se han de dar en la exégesis histórico-crítica: se comienza por la crítica del texto; viene luego la crítica literaria, la crítica de la tradición y de la redacción, la historia de las formas y la de los géneros. Y esta conjunción de esfuerzos no constituye un sistema cerrado, sino abierto a todas las investigaciones. Teniendo esto en cuenta, podemos decir que no existe problema especial al utilizar como método la psicología y la sociología. Es cierto que la investigación sociológica se sobreentiende, según hemos visto en el estudio histórico-crítico, y se relaciona con los transmisores de la tradición, pero sobre todo con la estructura del cristianismo primitivo. Aquí, pues, pueden ser muy útiles los conocimientos psicológicos o sociológicos, principalmente en textos que se consideran creados en situaciones conflictivas.

También aquí es verdad que el camino seguido por la tradición evangélica (de Jesús a los evangelios) no compromete la historicidad de los evangelios, «la verdad y la sinceridad de los evangelistas», la «verdad» de las cosas transmitidas. Pero también es cierto que la historicidad-verdad-sinceridad se han de comprender a la luz de la historia de la tradición evangélica, a la luz de la finalidad específica de las narraciones de los evangelios. Podemos estar de acuerdo con los que defienden que «la verdad» de que habla la *Dei Verbum* se debe entender en el sentido semítico y bíblico de la palabra, es decir, de la revelación bíblico-cristiana, la doctrina evangélica, el mensaje de la salvación [133]. No obstante, debe quedar claro que la divina verdad de la salvación, afirmada en la Biblia, se ha revelado en una historia concreta, y que la exégesis no puede dejar de lado las discusiones de los problemas

[133] Véase supra, pp. 67ss.

históricos, especialmente en el caso de las investigaciones referentes a la vida de Jesús. De todo lo cual se deduce que todas estas interpretaciones de la Biblia de que hemos hablado son aceptables si se mantienen dentro de los límites propuestos por la tradición de la Iglesia y admiten los hechos narrados en la Biblia como hechos verdaderamente históricos.

Por lo mismo hay que admitir también una dimensión histórico-política de la hermenéutica bíblica. Es cierto que Bultmann, en su trabajo exegético, se apoyaba en una única base teológica:

> «la que descubre el acontecimiento de la salvación en el encuentro entre la Palabra de Dios y la existencia del individuo en una inmediatez que trasciende las determinaciones de orden histórico, tanto individual como social» [134].

Sin embargo, con Pannenberg y con Moltmann, la hermenéutica teológica se apresta a superar la reducción «lingüística» y «existencial» por la idea de la historicidad de la revelación. Para esta tendencia el futuro no es algo que hay que esperar sin más, sino algo que hay que construir. La hermenéutica histórica se encarga de hacer que los hechos del pasado hablen a la existencia y a la historia actual, abiertas a un futuro renovado que hay que provocar no sólo con el anuncio, sino con la praxis dinámica [135]. Se da, pues, una interpretación de la Biblia que tiene en cuenta la historia. Ya la constitución *Gaudium et Spes* puso las premisas para una «teología política de la liberación y de la salvación», de acuerdo con la dimensión histórico-política del mensaje del Antiguo y

[134] Cf. I. de la Potterie, *La verité dans Saint Jean,* t. I, pp. 1-36; t. II, pp. 1.019-1.060.

[135] Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza,* Sígueme, Salamanca 1969.

del Nuevo Testamento, lo que se halla en consonancia con las encíclicas recientes de los papas [136].

La «teología de la esperanza» o la teología (o las teologías) de la liberación han provocado una auténtica revolución hermenéutica incluso en el campo católico para quien pretende acceder a la Biblia con las demandas urgentes y dramáticas provocadas por la historia presente que prepara la historia del mañana. Proponemos a continuación algunas reflexiones y criterios básicos para una lectura de la Biblia en esta clave [137].

1. La exégesis y las teologías de nuestros días han sacado a la luz la fuerza de interpelación en orden a una salvación y a una liberación fáctica en la historia, incluida en el lenguaje bíblico del Antiguo y del Nuevo Testamento.

En el Antiguo Testamento toda la realidad material y social, política y cívica, toda la actividad temporal de la comunidad humana entra en la historia de la salvación. La historia, pues, no es en modo alguno «espiritualista»: es una historia portadora de libertad, es una historia de «éxodo», de la liberación de la esclavitud para ir a la tierra prometida, tierra para los hombres renovados, adonde se dirigen para «servir a Dios» y servirse recíprocamente en la justicia y en la paz. La palabra de los profetas está siempre impregnada de este sentido: es una

[136] En esto coincide con la encíclica *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII. Otros documentos del Magisterio posteriores al concilio han precisado algo más la dimensión histórico-salvífica-liberadora del mensaje cristiano. Citemos los principales: la encíclica *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI, la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI; el documento del tercer sínodo (1963) sobre «la justicia en el mundo» (1971); la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) de Pablo VI; la encíclica de Juan Pablo II *Redemptor hominis* (1979) y los discursos en América Latina (1980).

[137] Cf. V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, pp. 311-312.

protesta y crítica continua contra el falso instalamiento que descuida la apertura social y defrauda a los hombres en el campo de la libertad; es a la vez una promesa de esperanza y de iniciativa histórica. La misma predicación de Jesús anuncia, es cierto, el *eschaton* y éste se realiza de alguna manera en su actividad, pero su mensaje era al mismo tiempo y en gran medida crítico frente a la sociedad: contra el fariseísmo, contra los ricos, contra Herodes, contra la debilidad del mundo en la enfermedad y la muerte, y contra todos los enemigos de Dios que se expresaban en esa debilidad [138].

2. Pero junto a las concepciones unilaterales a las que puede conducir la lectura histórico-crítica-materialista aplicada a la Escritura, hay que tener presentes algunas observaciones específicas; son las siguientes:

a) La dimensión mesiánica de todo mensaje bíblico excluye toda lectura unilateral empeñada en disolver cualquier intencionalidad de trascendencia que es innata a todas las páginas de la Biblia (= apertura a Dios y al misterio del hombre inagotable en el tiempo y en la historia); b) el hombre bíblico no es solamente un «cor inquietum» [139], cargado de inquietud por Dios, sino un «cor curvatum in se ipsum» [140], es decir, un corazón pecador y egoísta. Y la revelación quiere ante todo un corazón liberado y salvado por Jesucristo en el corazón, de donde proceden los pensamientos, los proyectos y las acciones; c) la salvación metahistórica, la salvación cristiana, constituye el ineludible horizonte último hermenéutico de toda lectura política de la Escritura. Dios es el futuro del hombre y de la historia; la identificación

[138] Cf. Mc 1,15; Lc 11,29; Mt 18; Lc 6,24; 13, 31; Mc 12,17; Jn 11,33, etc.

[139] San Agustín, *Confesiones,* 1, 1, 1.

[140] Cf. V. Mannucci, *La storia degli origini,* «Parole e vita» 24 (1979) 175-192.

entre la historia del mundo y la historia de la salvación nunca será alcanzada totalmente en el tiempo, sino que se realizará plenamente en la transformación de la historia, en el reinado escatológico de Dios. Aguardar con una espera activa y responsable el establecimiento definitivo del *eschaton* significa poner una reserva escatológica a toda utopía intrahumana e intrahistórica, desde la cual el presente se idealiza con demasiada frecuencia, como sucede en la sociedad sin clases de la utopía marxista y en la sociedad universal del bienestar de la utopía capitalista; d) la esperanza cristiana, si ordena, critica y recoge al mismo tiempo las esperanzas humanas, es capaz también de separarlas y conducirlas a su cumplimiento propio allá donde tienen su límite. En el lenguaje cristiano y en la fe, guardada por la Iglesia, junto al confesor elocuente que es el profeta crítico de todo establecimiento, queda lugar también para el silencio elocuente del testigo-mártir. Se da una victoria en la derrota de la que sólo la fe se da cuenta mirando a la cruz de Cristo. La oposición sufrida, la resistencia pasiva son un ácido que mina las bases de arcilla de las potencias establecidas y totalitarias [141]. Por consiguiente, una lectura materialista de la Biblia creyente no se opone a lo establecido por el concilio Vaticano II y el Magisterio ordinario de la Iglesia cuando esta lectura no es unilateral y es despojada de las ideas marxistas o capitalistas.

3. La Biblia es un libro teológico y actual

En este caso no se trata tanto de un método complementario como de una cuestión hermenéutica, es decir,

[141] Cf. H. Schürmann, *Il servizio critico-sociale della Chiesa e dei cristiani in un mondo secolarizato,* en AA.VV., *Debattito sulla teologia politica,* pp. 61-83; AA.VV., *Liberación humana y salvación de Jesucristo* (CuadB 6 y 7), Verbo Divino, Estella [7] 1991 y [7] 1993.

de cómo se deben interpretar los textos bíblicos para que sean significativos para el hombre de hoy. Y aquí es exigida no sólo la exégesis, sino también la teología y sobre todo la misma Iglesia.

Desde luego hay que establecer que los resultados de la exégesis científico-textual y de la exégesis histórico-crítica encierran teología. En efecto, el Nuevo Testamento contiene el testimonio vigente de la Iglesia apostólica. En cuanto que la exégesis histórico-crítica ejerce la reflexión sobre los orígenes con métodos científicos, cumple eminentemente una tarea plenamente teológica. Ocurre, no obstante, que esta exégesis está con frecuencia muy alejada de la experiencia divina. Por eso no es de extrañar que últimamente el campo de la investigación se haya inclinado en favor del individuo mediante la llamada exégesis existencial. En el campo católico ejerce ahora una fuerte fascinación la exégesis psicológico-profunda, que se sirve de la doctrina «arquetípica» de la psicología analítica. Según C. J. Jung la religión tiene que ver ante todo con el arquetipo «ego», de tal manera que los símbolos religiosos pueden ser interpretados como exteriorizaciones de una tendencia hacia la autorrealización arquetípica. Está claro que, partiendo de aquí, se puede elaborar una dimensión totalmente nueva de los textos bíblicos. La ventaja específica de la interpretación psicológico-profunda de la Biblia está en que permite leer los textos en un encuentro inmediato. En las narraciones bíblicas, entendidas como símbolos de la realidad arquetípica, el lector puede encontrarse a sí mismo. Mientras se hace consciente de sus propias angustias, que son un obstáculo para su autorrealización, puede surgir de los textos una virtud terapéutica. Con todo, hay que notar que existen límites para tal interpretación. Lo hemos visto anteriormente. Y, desde luego, hay que conservar la pretensión única y el carácter histórico de las expresiones bíblicas. Es claro que los evangelios son

más que libros de historia, pero pertenece al contenido de su mensaje el estar unidos estrechamente a la historia y a la persona de Jesús de Nazaret. Igualmente, el suceso pascual, aunque va más allá del ámbito de la historia, no se puede separar del punto fijo histórico de la muerte de Jesús en la cruz. Así, por ejemplo, apenas puede dejarse comprender una historia de milagros como relación arquetípica que me ayude a encontrarme a mí mismo.

La hermenéutica debe estar al servicio del carácter interpelante de la Palabra de Dios. La interpretación existencialista de Bultmann insiste con razón en el carácter de interpelación y de llamada de la Sagrada Escritura. Esta quiere llevar al hombre al descubrimiento de su propia personalidad y a una verdadera comprensión de sí ante Dios. Ese carácter interpelativo de la revelación bíblica ha sido expresamente subrayado varias veces en la constitución *Dei Verbum:*

> «Por medio de la revelación el Dios invisible... habla a los hombres como a amigos y conversa con ellos para admitirles a la comunión con él» (DV 2).

Dios, mediante la tradición, que es la intérprete activa de la palabra bíblica,

> «incesantemente se entretiene en hablar con la esposa de su amado Hijo» (DV 8).

Por tanto, entender la Escritura significa destacar, dentro del proceso hermenéutico, aquel preciso destinatario que somos nosotros, aquí y ahora (DV 12):

> «la fidelidad de la palabra encarnada exige también, en virtud de la dinámica de la encarnación, que el mensaje se haga presente en toda su totalidad, no al hombre en general, sino al hombre de hoy, a aquel a quien el mensaje de Dios es anunciado ahora...» [142].

[142] Discurso de Pablo VI a los profesores de Sagrada Escritura de la

La *Dei Verbum* nos señala el fin último de este conversar de Dios con nosotros mediante los libros sagrados: «...para invitarnos a la comunión con él» (DV 2).

Esto significa que Dios quiere hacer entrar a los hombres en el espacio de su comunión y de su amor. De esta forma es como hallan lugar las aspiraciones hermenéuticas de Schleiermacher (comprender es sintonizar, entrar en la vida del texto y del autor), de Gadamer (comprender es llegar a través de un diálogo con el texto a un *consensus de re*), de Fuchs (comprender constituye un proceso vivo un acuerdo en el ámbito del amor) [143].

Ahora bien, hablar de hermenéutica existencial implica una cierta subjetividad en el lector, la movilización del lector con todos los resortes intelectuales, psicológicos, religiosos y morales. En realidad, no hay comprensión verdadera sin una pre-comprensión.

> «Para encontrar al otro debo encontrarme o ponerme en sintonía con él, debo superar todo lo que en mí suponga una cerrazón, una rémora para captar genuinamente sus palabras y evitar cualquier falseamiento.» [144]

¿Cómo evitar este escollo? La interpretación existencial debe ser controlada mediante algunos criterios: literarios y de la tradición. La interpretación existencial debe estar justificada siempre con una conexión seria y crítica con el texto bíblico. Al mismo tiempo debe buscar y hallar una dimensión de verificación eclesial en el ámbito de la pequeña tradición y de la gran Tradición.

A.B.I., del 26 de septiembre de 1974, con ocasión de la Semana Bíblica Nacional sobre «Esegesi ed ermeneutica», AAS 52 (1970) 518.

[143] Cf. G. Gadamer, *Verità e metodo,* p. 413; cf. V. Mannucci, *o. c.,* p. 306.

[144] Véase supra la interpretación existencialista de Bultmann, pp. 23-25.

De todo lo cual se sigue que las interpretaciones existenciales de Bultmann y Drewermann no pueden ser admitidas, pues no se apoyan en el texto de la Escritura ni son avaladas por la tradición. Tal juicio puede aplicarse a la exégesis que está en la base de la teología de la liberación.

Por su parte ha sido sobre todo Gadamer quien ha llamado la atención sobre la función e importancia de la experiencia en el proceso hermenéutico:

> «La verdad de la experiencia contiene siempre una referencia a nuevas experiencias» [145].

Y la *Dei Verbum* ha recuperado el valor de la experiencia en el proceso hermenéutico de la Biblia. Los apóstoles,

> «después de la ascensión del Señor, transmitieron a sus oyentes lo que Jesús había dicho y hecho con aquella plena inteligencia de la que ellos gozaban, amaestrados por los sucesos gloriosos de Cristo e iluminados por el Espíritu de verdad» (DV 19).

Sepan, pues, los lectores y exegetas de la Biblia que la experiencia de la fe es instrumento hermenéutico primario para el que quiere comprender realmente la Palabra de Dios.

a) La comprensión «en la fe» y el sentido «plenior»

Conforme a la *Dei Verbum,* comprender el significado que «el autor sagrado ha querido expresar y de hecho ha expresado» en el texto constituye la tarea principal del intérprete. Y el sentido pretendido por Dios es ante todo el pretendido por el autor sagrado, el sentido literal del texto. Ahora bien, la distinción establecida entre

[145] Gadamer, *o. c.*, p. 26.

aquello que los autores sagrados intentaron realmente significar y lo que plugo a Dios manifestar por sus palabras, distinción manifestada por la partícula copulativa «y», deja concluir que existe una tensión positiva entre la intención de Dios y la de los hagiógrafos. Lo que se corrobora mediante la referencia de la *Dei Verbum* (n. 12) a los «criterios hermenéuticos teológicos en orden a la lectura de la Biblia 'en el mismo Espíritu con que fue escrita'».

Se deduce una complejidad o densidad de significado bíblico que no puede captar la comprensión de los creyentes. No cabe duda, en efecto, que

> «los apóstoles adquirieron una comprensión más profunda de lo que hizo y dijo Jesús después de los acontecimientos pascuales»,

que

> «los libros del Antiguo Testamento adquieren y manifiestan su pleno significado en el Nuevo; que, a su vez, ellos lo iluminan y explican; que la tradición, en cuanto transmisión viva, es tiempo y lugar de creciente comprensión tanto en las cosas como en las palabras transmitidas. En consecuencia se deduce que la hermenéutica bíblica viene a ser un itinerario progresivo y la comprensión bíblica significa una penetración cada vez más profunda en el sentido del texto sagrado».

Estas ideas corren parejas con las expuestas por los autores de la hermenéutica contemporánea. En efecto, Schleiermacher y Dilthey nos recuerdan continuamente que el intérprete puede comprender un texto mejor y más profundamente que el autor que lo compuso. Gadamer, a su vez, explica un texto dentro de la tradición que lo ha conducido hasta nosotros, cargado de un sentido que el autor no pretendió. El texto adquiere así un plus de inteligilidad que capta el lector actual. Esta potencia de significado, jamás agotado, explica la perenne validez

de las grandes obras literarias y filosóficas, y de todas las grandes obras de arte en general.

Lo dicho sobre un texto en general vale sobre todo del texto bíblico, escrito bajo la inspiración de Dios. La complejidad y densidad del significado de las páginas bíblicas es una constante hermenéutica de cara a la tradición hasta nuestros días, en que se habla del sentido *plenior* o pleno.

b) Conclusión

La constitución sobre la Sagrada Escritura (la *Dei Verbum)* tiene muy en cuenta la verdad de la humanidad de la Biblia. En ella se basa el principal principio hermenéutico de la investigación del texto sagrado. Pero la reflexión que hemos hecho en las páginas anteriores nos ha puesto en guardia ante una aceptación ingenua de este principio. En efecto, es claro que entre lo que el autor quiere decir y lo que escribe para decirlo hay ya una primera distancia (autor-obra). Por otra parte, entre la obra y el lector determinado en un momento concreto hay una segunda distancia aún mayor, puesto que el lector no comparte la mayoría de los elementos que componen el ambiente cultural y vivo del autor. Tanto más que en muchas ocasiones no se puede hablar en la Biblia de un autor concreto ni, si se trata de uno o más, de una época concreta. Además puede haber ocurrido que hayan influido en el autor motivos subconscientes que escapan a la intención del mismo autor. Puede haber en el escrito circunstancias, connotaciones sociológicas que han podido influir en el lenguaje del autor, añadiendo o quitando matices, sin que el mismo autor se apercibiera de modo reflejo. Por lo demás, la actual ciencia literaria nos dice que el texto escrito tiene su autonomía, según aquello de «habent fata libelli»: todo escrito tiene su propio destino.

Es de notar que el mismo concilio nos dice que no basta que estudiemos con atención lo que los autores nos querían decir; hay que estudiar además «lo que Dios quería dar a conocer con las palabras de ellos». Lo que incluye un principio de hermenéutica teológica: no se trata de algo distinto de lo que dicen los autores, ni de un sentido pleno, sino del sentido de los autores humanos y del intentado por Dios que deben deducirse fundamentalmente del texto y no sólo de la intención del autor. De lo que se deduce que la exégesis clásica histórico-crítica debe venir en ayuda de las exégesis nuevas, como complemento, es decir: la exégesis estructural, la sociológica, la materialista y la psicológica.

4. Resultados y consecuencias

Los métodos exegéticos expuestos en las páginas anteriores y la exégesis normalmente utilizada, la exégesis histórico-crítica, no deben ser consideradas como alternativas. Todas ellas se complementan mutuamente. Cómo conseguir el auténtico engranaje es una cuestión hasta ahora no resuelta. Donde se ha avanzado más es en la compenetración de los métodos científico-textuales y el método histórico-crítico. También se han puesto buenos principios para el empleo de los conocimientos psicológicos y sociológicos. Por lo que se refiere a la relación de la exégesis usual y la exégesis que se llama psicológico-profunda, hay que decir que se ha avanzado muy poco. Se necesita antes establecer un diálogo amplio y sincero entre los diversos autores.

La praxis de la exégesis se ha hecho compleja debido a la aparición de las nuevas y variadas cuestiones pendientes. Hay que admitir que una exégesis científica se ha convertido en un trabajo propio de especialistas, lo cual no debe considerarse ni positivo ni negativo. Lo que nos debe preocupar es que, teniendo la exégesis ante

todo una dimensión social y eclesiástica, debe tener muy en cuenta la dimensión teológica de su tarea. La convicción antigua de que la Iglesia es el lugar natural de la exégesis debe ser considerada y ser tenida siempre muy en cuenta.

Debido a la cada vez más complicada metodología exegética, corresponde a los párrocos, a los profesores de religión y a los catequistas, como mediadores de una instrucción científica y popular, una tarea no pequeña. Evidentemente corresponde a los especialistas el conocimiento exegético en toda regla, pero ningún mediador de la enseñanza puede permanecer al margen de una cierta comprensión de los métodos de interpretación para ser útil en su ministerio.

Finalmente, hemos de afirmar que, en definitiva, siendo como es la exégesis un acto de obediencia, se reduce a un acto de escucha con respecto al texto. Es a éste y no a sí mismo al que el investigador ha de expresar en sus palabras. A ello deben ir dirigidos todos sus trabajos. Precisamente en la orientación concreta hacia el texto, hacia la Palabra de Dios que habla en él, el hecho de la interpretación se convierte en un testimonio personal del exegeta.

5. Conclusiones generales

a) Necesidad condicionada de los métodos exegéticos

Frente al ingente material que nos ofrecen hoy en día las ciencias del hombre y con el cual nos retan, los exegetas hemos de medir nuestras fuerzas y saber apreciar todo lo que de útil y legítimo se encuentra en los métodos estudiados, siendo a la vez conscientes de que no es absolutamente necesario.

La selección que ha de hacerse debe tener en cuenta

el carácter y finalidad propios de la exégesis, que es ante todo una ciencia teológica.

Por ser la exégesis una ciencia, debe buscar en el recto pensar el enmarcamiento del texto, el ambiente lingüístico, cultural, religioso. En este aspecto el material que nos brindan los métodos expuestos se convierte en algo necesario, más aún, imprescindible.

Hemos de estar atentos a que todo método o procedimiento que aporte alguna ayuda positiva para la interpretación de los textos profanos puede ser últimamente aplicado a los textos sagrados, pero sabiendo que no da la clave absolutamente necesaria y que no puede sustituir los conocimientos anteriores. Debe ser críticamente revisado, y generalmente corregido para que sea válido en orden a la interpretación de la Biblia.

Los resultados de estos métodos suelen ser corolarios de las posiciones filosóficas previas, que rechazan o prescinden de lo sobrenatural y suponen principios discutibles en el orden filosófico: primacía de lo inconsciente, por influjo de Freud; primacía marxista de la infraestructura sobre la superestructura; del determinismo histórico sobre la libertad humana; del inmanentismo, que niega la posibilidad de una revelación divina.

En general, debemos decir que ninguno de estos métodos es aséptico; detrás de cada uno de ellos hay una concepción de Dios, del mundo, del hombre, que en muchos casos puede no ser compatible con la revelación divina, y por tanto hacer que algunos de ellos constituyan una realidad no apta para aplicarla sin más a la investigación del libro sagrado. Se pueden sacar observaciones útiles y válidas de muchas de estas ciencias, pero no se puede caer en la ingenuidad de pensar que nos van a dar la clave hermenéutica definitiva, para nuestra exégesis de la Escritura.

En concreto:

– El método histórico-crítico debe ser despojado de las lacras que le competen en razón de su origen y nacimiento: el racionalismo y la atribución a la comunidad primitiva cristiana de un poder creativo en lo que se refiere al contenido de nuestros libros sagrados, en particular de los evangelios.

– En el análisis estructural se debe rechazar el puro inmanentismo del discurso escrito, como si la significación del texto bíblico no hiciera referencia alguna a una realidad extratextual.

– En el análisis sociológico hay que estar alerta a la hora de precisar los modelos o teorías sociológicas empleadas, puesto que pueden introducir principios ideológicos incompatibles con la fe cristiana.

– En este sentido es discutible al menos la llamada «lectura materialista» de la Escritura, mientras no se precise que es rechazada de modo claro y contundente la base ideológica en que se sustenta, el materialismo histórico-marxista, negador de toda trascendencia.

– En la interpretación psicológica se ha de evitar proyectar sin más sobre el texto sagrado esquemas previos psicoanalíticos. Y desde luego no es aceptable una interpretación psicoanalítica que incluya principios ideológicos que cierren toda apertura a la trascendencia o que entren en contradicción con la fe cristiana.

Teniendo en cuenta éstas y otras precauciones, el uso de estos métodos, basados en las ciencias humanas, no sólo no es perjudicial, sino conveniente y en algún modo necesario a la hora de hacer una exégesis auténticamente científica.

b) Dimensiones propias de la exégesis bíblica

Una interpretación adecuada del texto bíblico no significa solamente una referencia unidimensional a las «informaciones históricas» contenidas en el texto. La exégesis se ha aprovechado ya de las ventajas de la ciencia literaria [146]. Cuestiones sobre la respectiva estructura de un texto y sus elementos constitutivos, cuestiones sobre la organización de un texto concreto mediante el uso de un modelo analítico establecido, se mueven en el ámbito horizontal de un texto y no están interesadas (únicamente) en modo alguno en hechos históricos.

> «El texto está ahí y produce sus propias y singulares relaciones de sentido» [147].

Sin embargo, una interpretación adecuada del texto bíblico significa también el cuestionamiento sobre las implicaciones históricas. En efecto, el mensaje de la Escritura no solamente sirve para «una interioridad piadosa»; es también un mensaje eminentemente histórico. Las crisis de sentido de un individuo se presentan

> «precisamente cuando la situación del individuo en la comunidad es estorbada mediante una profunda transformación estructural de la comunidad» [148].

Por lo mismo, la Escritura debe ser interrogada también histórica, socio-histórica y políticamente. Las ana-

[146] Cf. W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica,* Verbo Divino, Estella 1990; W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft einer Altestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie,* Gotinga 1971.

[147] U. Eco, *Nachschrift zu «Namen der Rose» aus dem Italienischen von B. Kroebes,* Munich-Viena 1984, p. 11 (nota 15).

[148] O. Kaiser, *Gedanken zur Bewaltigung des Gegenwärtigen Krise: Tradition-Krisi Renovatio aus theologischer Sicht (Fest. W. Zeiler),* Marburgo 1976, pp. 471-478.

logías en la tradición histórica del Antiguo y del Nuevo Testamento pueden ser de gran importancia para un análisis histórico-temporal y para la solución de problemas escriturísticos [149]. Sabemos que para Jung era decisivo saber si el «arquetipo» [150] tenía una correspondencia histórica. El mismo Jung declara:

> «En primer lugar me debo ofrecer a mí mismo la prueba de la prefiguración histórica de la experiencia interna, es decir, yo me debía responder a la pregunta: ¿dónde se hallan mis presupuestos en la historia?» [151].

La psicología analítica de Jung se funda en la comparación documental-histórica [152]; concepto que es literalmente muy afín al concepto encerrado en el de «exégesis histórico-crítica».

Una adecuada interpretación del texto bíblico implica una renuncia ascética en la búsqueda de un *sensus plenior*. El problema teológico de si se da un sentido *plenior* en la Escritura, que se halla superpuesto al sentido literal del respectivo texto, no puede ser resuelto mediante métodos exegéticos. A este respecto dice R. Schnackenburg:

> «Pero la tarea propia del exegeta no es suscitar sospechas sobre si algunos lugares de la Escritura pueden tener un sentido *plenior*... No hay que sacrificar la nitidez del método a causa de una buena finalidad; es necesario tam-

[149] Cf. H. P. Göll, *Offenbarung der Geschichte. Theologische Überlegungen zur Sozialgechitlichen Exegese,* EvT 45 (1985) 532-545.

[150] El concepto de «arquetipo» es completado en su contenido mediante las expresiones «las posibilidades de representaciones» o de «imágenes primordiales». Para el concepto de «arquetipo» puede verse L. J. Prongratz, *Hauptströmungen der Tiefenpsychologie,* Stuttgart 1983, pp. 334ss.

[151] Citado por L. Prongratz, *o. c.*, p. 334 (nota 43).

[152] Cf. C. G. Jung-A. Saffe, *Erinnerungen Träumen, Gedanken,* Zurich-Stuttgart 1962, pp. 204ss.

bién tener en cuenta que cada disciplina tiene por misión llenar una parte y una función parcial de la teología y de la Iglesia» [153].

Misión de la teología especulativa es comprobar también, sobre o después de una investigación de los resultados literarios exegéticos, la cuestión de un sentido *plenior*. La interpretación teológica (es decir, dogmática) no es cuestión de los exegetas.

Teniendo en cuenta al lector, una interpretación adecuada de la Biblia significa e implica un distanciamiento de las intuiciones y los deseos particulares del lector. Con lo cual se quiere decir negativamente: una interpretación de la Escritura no se puede introducir rápidamente sin más en las corrientes del tiempo y de las necesidades actuales. Porque la Escritura, como Palabra de Dios que es, y que por lo mismo tiene sus exigencias, no debe ser utilizada fácilmente para ofrecer una respuesta para todas y para cada una de las cosas. El exegeta (el predicador, el profesor de religión...) debe predicar y proponer también las «verdades incómodas», «se quieran o no se quieran oír» (cf. 2 Tim 4,2). Como el exegeta también es «oyente de la palabra», deberá por su parte liberarse en la predicación y en la elaboración del texto presente de sus propias necesidades (y juicios: intuiciones). De otra suerte presentará una y otra vez sus propios pensamientos o cuestiones teológicas, en lugar de dejar hablar siempre por sí misma a la Palabra de Dios.

Teniendo en cuenta asimismo al lector, una adecuada interpretación de la Escritura implica también una consideración de la intuición y la necesidad del lector. Lo que expresado de manera positiva quiere decir: tanto las «necesidades internas» del hombre como también las cues-

[153] Cf. R. Schnackenburg, *Der Weg der kathokischen Exegese*, BZ NF 2 (1958) 161-176 (nota 20).

tiones externas de la humanidad deben ser consideradas como llenas de sentido y adecuadas en la interpretación de la Escritura. Si se ofrece siempre una interpretación académica «sin aplicación práctica alguna», entonces sólo sirve para sí misma y nos hallamos ante el peligro «de convertirla en una sección de orientalismo» [154].

Una interpretación adecuada de la Biblia, teniendo en cuenta el texto y el lector, significa también un esforzarse siempre en el más alto grado posible por la intersubjetiva revisión de lo expuesto. Una objetividad de interpretación fundada científicamente y una objetividad de un empleo personal no son irreconciliables entre sí, sino que se complementan la una con la otra y son la una para la otra una «instancia-control».

Finalmente digamos que la idea de lo que es un texto bíblico y de lo que es un lector de la Biblia [155] nos pone de manifiesto con toda claridad que no se da una alternativa responsable en un trabajo exacto sobre el texto bíblico. Ciertamente este trabajo, teniendo en cuenta lo que es un texto bíblico, en primer lugar y ante todo está fuertemente relacionado con el texto. En una demanda más fuerte de un lector y de sus intuiciones y necesidades podrá ayudar también la psicología profunda. Pero esto no significa aceptar una deshistorización del texto de la Escritura. Tengamos en cuenta lo que dice Croysens:

> «El cosmos, el mundo todo conocido y desconocido, es actuado aún por aquello que fue; el exegeta no va sobre las huellas de las teorías y las ideas, sino de la realidad del texto, para caminar finalmente sobre las huellas de aquello

[154] E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese,* I, p. 43 (nota 31).

[155] J. H. Schroeder, *Text, Leser und Methode. Zun Grund und Arbeitsfragen der Schriftauslegung,* BiKi 3 (1986) 125-132.

que fue y que existe ahora: la Palabra de Dios hecha carne, real y disponible» [156].

En una palabra: la auténtica y verdadera exégesis bíblica, si quiere responder a la esencia misma del libro sagrado y a la realidad del lector que la interpreta, debe tener necesariamente esta cuádruple dimensión: ella debe basarse en primer lugar en el texto bíblico, debe ser *una exégesis textual;* luego, debe tener en cuenta la historia, debe ser *una exégesis histórica;* debe buscar el contenido doctrinal del texto, debe ser *una exégesis teológica;* finalmente, ella debe tener en cuenta también las intuiciones y necesidades del lector, debe ser *una exégesis existencial.*

Es lo que afirma el papa Juan Pablo II en una reciente alocución a los participantes en la asamblea plenaria de la Pontificia Comisión Bíblica:

> «El Concilio –dice– ha aprobado la utilización de los *métodos científicos* para la interpretación de la Escritura Santa... especialmente el estudio científico de los 'géneros literarios', necesario 'para descubrir verdaderamente lo que el autor sagrado ha querido afirmar' (DV 12). Otros métodos se han desarrollado a partir de entonces para la interpretación de los textos en general, como la *semiótica,* el análisis retórico o narrativo... Nada se debe descuidar de lo que puede contribuir a ilustrar las múltiples riquezas de los textos bíblicos».

Pero añade:

> «Conviene también, naturalmente, permanecer lúcidos sobre los *límites* de los nuevos métodos y evitar lo que pueden tener de unilateral ciertas 'modas exegéticas' que,

[156] Cf. J. Droysen en *Grundriss der Historik,* 1868: «Das was war, interesiert uns nicht nur darum, weil es war, sondern weil es in gewissen Sinn noch ist, indem es noch wirkt, weil es in dem ganzem Zusamenhang der Dinge, welche wir die geschichtliche Welt, den Kosmos nennen».

al reaccionar contra un exceso, incurren en el exceso opuesto y pasan, por ejemplo, de un abuso del análisis histórico, llamado 'diacrónico', a un análisis exclusivamente 'sincrónico', carente de *toda dimensión histórica*... La Biblia ha sido escrita, sin duda, en lenguaje humano –y su interpretación requiere la utilización metódica de las ciencias del lenguaje–; pero es Palabra de Dios. La exégesis sería, pues, gravemente incompleta si no ilustrase este *alcance teologal* de la Escritura» [157].

[157] Véase el texto completo en «Ecclesia», nn. 2.540-2.541, 10 y 17 de agosto de 1991, pp. 32-33. El papa termina sus consideraciones con estas palabras: «La exégesis cristiana, no se debe olvidar, es una disciplina teológica. Por este hecho, su situación no es confirmable, porque implica una tensión interior entre dos orientaciones diferentes, la de la investigación histórica, fundada sobre datos verificables, y la de la investigación de orden espiritual, fundada en una adhesión de fe a la persona de Cristo».

APENDICE

UN SIGLO DE INTERPRETACION DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

Desde la *Providentissimus Deus* (18.11.1893) hasta el último documento de la Pontificia Comisión Bíblica (18.11.1993)

Aunque son numerosos los estudios dedicados a la historia de la Iglesia en nuestro tiempo, hay un argumento que no ha sido tratado todavía en su conjunto, que yo sepa: me refiero al tema de «la Iglesia y la Biblia desde la época del modernismo hasta nuestros días» [158]. Quizás sea aún demasiado pronto, a casi treinta años del Vaticano II, para valorar con exactitud la incidencia del giro copernicano que representa el concilio en esta materia. Pero en los últimos años han salido a la luz pública numerosos estudios que han iluminado, parcialmente al menos, este argumento [159]. Ultimamente ha sido promul-

[158] Existe en español una obra valiosa salida de la pluma de S. Muñoz Iglesias que realiza en parte esta tarea. Esta obra se titula *Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) y se extiende desde León XIII hasta el pontificado de Pío XII. Falta pues en ella todo lo que se ha expuesto después de esta fecha, es decir, desde el año 1955 hasta nuestros días, que ha sido mucho y de gran trascendencia, como veremos a través de nuestro trabajo. En este Apéndice nos referimos siempre a esta obra con la sigla DBIgl (= Documentos Bíblicos de M. Iglesias).

[159] Actualmente contamos ya con algunos estudios dedicados a comentar la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Entre ellos se halla la obra en colaboración de L. Alonso Schökel-A. Artola, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario a la constitución «Dei Verbum»* (Mensajero, Bilbao 1991). En esta obra se puede consultar una amplia bibliografía dedicada sobre todo al estudio de la interpretación de la Biblia en la Iglesia tal como se entiende en este documento conciliar. De esa bibliografía se deduce que han sido muchos los autores que han

gado un documento largamente gestado sobre esta materia, bajo la aprobación de Juan Pablo II [160]. Todo esto hace posible poder presentar ya hoy un primer balance que, a no dudarlo, deberá ser ampliamente precisado en lo sucesivo.

Ahora bien, al intentar estructurar estos cien años en diversos períodos, siguiendo los principales documentos del Magisterio eclesiástico sobre la Escritura, me parece que se pueden distinguir cuatro grandes etapas, en cada una de las cuales se manifiesta una preocupación diferente.

La primera etapa comprende medio siglo: el tiempo que corre desde la primera hasta la tercera de las tres grandes encíclicas (desde la *Providentissimus Deus* de León XIII hasta la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII). Incluye todo el período de la crisis del modernismo, y comprende el magisterio de León XIII, Pío X, Benedicto XV y Pío XI.

La segunda etapa está dominada por la figura sobresaliente de Pío XII, e incluye su encíclica *Divino afflante Spiritu,* carta magna de los estudios bíblicos modernos.

dedicado sus esfuerzos precisamente al estudio del capítulo III de la constitución *Dei Verbum* del indicado concilio que trata expresamente de la inspiración y la interpretación de la Biblia.

[160] El citado documento trata expresamente de la interpretación de la Biblia en la Iglesia, y ha salido a la luz pública el 18 de noviembre de 1993, fecha emblemática en que se recordaba el centenario de la aparición de la encíclica de León XIII *Providentissimus Deus.* Con este documento se quiere también recordar el cincuentenario de la aparición de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII que fue promulgada por este pontífice el 20 de septiembre de 1943. El citado documento se intitula *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* y en él se ofrece un abundante y denso contenido relacionado con esta materia, como intentaremos demostrar más adelante. La publicación de este documento va precedida de un discurso de Juan Pablo II, que lo avala con su autoridad indiscutible, aunque en realidad no sea un documento magisterial del papa. Es un documento dedicado a estudiar «la interpretación de la Biblia en la Iglesia», y fue editado en la Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, el 15 de noviembre del año 1993. Consta de 127 páginas.

La tercera etapa comienza con la constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II, a la que precedió la instrucción *Sancta Mater Ecclesia,* y se extiende hasta nuestros días. Incluye el magisterio de Pablo VI y de Juan Pablo II [161].

La cuarta etapa arranca del novísimo documento de la Pontificia Comisión Biblica hecho público el 18 de noviembre de 1993 y se proyecta hacia el futuro.

PRIMERA ETAPA (1893-1943)

En la primera etapa se dan cuatro intervenciones de los papas:

1. La primera intervención fue la de León XIII con la encíclica *Providentissimus Deus,* intervención que se completa en el año 1902 con la creación de la Pontificia Comisión Bíblica.

2. La segunda intervención se coloca esencialmente en el año 1907, fecha del decreto *Lamentabili,* que condena 65 proposiciones tachadas de modernismo y reformismo, refrendado con la encíclica *Pascendi,* que rechaza directamente la herejía del modernismo. Estos dos documentos son acompañados de otras medidas, a saber, del proyecto de una revisión crítica y una edición nueva de la Vulgata latina (1907) y la fundación del Instituto Pontificio Bíblico (1909).

3. Como tercera intervención papal agrupamos las numerosas respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica desde el año 1905 hasta el año 1933.

4. Finalmente, la cuarta intervención se atribuye a Benedicto XV, autor de la encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920).

[161] La actividad de Juan XXIII y de Juan Pablo I en esta materia es insignificante o inexistente.

1. El magisterio de León XIII (1878-1903)

En el concilio Vaticano I se habían aclarado algunos conceptos sobre la inspiración y otras cuestiones relativas a la inerrancia de la Biblia. Los católicos tenían con ello abierto un camino para seguir en sus investigaciones con plena garantía. Pero pronto se vio turbada la posesión pacífica de la verdad por causas ambientales complejas. En el mundo del pensamiento del siglo XIX había irrumpido el fenómeno crítico, que tuvo graves repercusiones en el campo del estudio de la Biblia. A esto se añadieron los enormes problemas creados a la historicidad y, por tanto, a la inerrancia de la Sagrada Escritura debido a los descubrimientos arqueológicos y al mejor conocimiento de las literaturas orientales antiguas: la paleontología, la antropología, los relatos babilónicos de la creación y del diluvio. Surgió así la llamada «cuestión bíblica». Estas dificultades que parecían presentar manifiestos errores en la Escritura afectaban al campo de las ciencias naturales e históricas, al cual no se podía extender la inspiración ni, por tanto, la inerrancia bíblica.

Tales errores hicieron mella en el ánimo de algunos autores católicos, quienes fueron incluidos en la llamada «école large», y que coincidían en restringir el elemento divino inerrante –lo que Dios quiso hacer– y el elemento humano falible –lo que Dios permitió hacer– en la composición de la Biblia [162].

[162] Unos, como Rohling y Newmann, parecen limitar la inspiración; otros, como Lenormant, Di Bartolo y D'Hulst, admitiendo la inspiración de toda la Biblia, sostienen que ésta no garantiza la infalibilidad sino en las cosas de fe y costumbres. La posición de Newmann chocaba con la definición del Vaticano I, pero respondía a un concepto de inspiración más conforme con la mente del concilio.

a) La encíclica «Providentissimus Deus» (1893) [163]

En este ambiente un tanto preocupante aparece la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, que vio la luz pública el 18 de noviembre de 1893 [164]. En ella se tratan principalmente tres puntos: utilidad multiforme de la Sagrada Escritura y estimación en que siempre la ha tenido la Iglesia, ordenación actual de los estudios bíblicos, y defensa de la misma Sagrada Escritura contra los errores modernos.

La primera parte tiene carácter laudatorio e histórico. En la segunda se dan normas para la enseñanza científica de la Biblia teniendo en cuenta las exigencias de los tiempos modernos. Lo primero que se requiere, dice León XIII, es una sólida formación escolástica de los que se han de consagrar a los estudios bíblicos. Para garantizar su labor de exegetas, los profesores de Sagrada Escritura deben poseer también profundos conocimientos teológicos y patrísticos. León XIII es del parecer de que en el estudio de la Sagrada Escritura debe emplearse la Vulgata, recurriendo a los textos originales allí donde aquélla resulte oscura o inexacta. El estudio debe comprender el texto con el contexto literario y lógico, recurriendo a las ciencias auxiliares de una manera discreta, sin recargar demasiado a los alumnos con una erudición farragosa e inútil.

La tercera parte de la encíclica es la más importante, doctrinalmente hablando. La idea principal de León XIII es que el exegeta católico debe conocer perfectamente y emplear las mismas armas de los adversarios. Por eso recomienda encarecidamente el estudio de las lenguas orientales, de la crítica literaria, de las ciencias

[163] Cf. DBIgl, pp. 48-61.

[164] El 18 de noviembre de 1993 se cumplía precisamente el centenario.

naturales y de la filosofía antigua. El estudio de las ciencias naturales y de la historia antigua ponen al exegeta ante problemas tremendos que suscitan lo que se llamó en su tiempo la «cuestión bíblica». En esta tercera parte estudia esos problemas, intentando darles una solución razonable.

1. *La encíclica «Providentissimus Deus» y las descripciones bíblicas de los fenómenos naturales*

El dogma de la inerrancia bíblica tropieza con una aparente dificultad en las descripciones de fenómenos físicos que contienen los escritos sagrados. Es cierto que la Sagrada Escritura nunca pretende enseñarnos física o astronomía, pero sus páginas abundan en expresiones aparentemente menos exactas y en alusiones en cuya base se halla una concepción cosmológica que hoy consideramos con razón científicamente periclitada [165]. A este respecto León XIII comienza por afirmar lo que dice el concilio Vaticano I, es decir, que no puede haber problema de discrepancia entre el exegeta y el estudioso de las ciencias naturales, si ambos se mantienen dentro de los respectivos límites, «porque entre la fe y la razón no puede haber verdadera discrepancia, por ser uno mismo el Dios que revela los misterios e infunde la fe y el que dio al alma la luz de la razón». El papa señala el camino por donde deben adentrarse los exegetas en la búsqueda de la verdadera interpretación en esta materia:

> «Se debe considerar –dice– en primer lugar que los escritores sagrados, o mejor, el Espíritu Santo de Dios, que habla por ellos, no quisieron enseñar a los hombres estas cosas (su íntima naturaleza o constitución), puesto que en nada les habría de servir para su salvación; y así, más que

[165] Cf. la descripción de la creación contenida en los primeros capítulos del Génesis constratada con los datos ofrecidos por las conclusiones de las ciencias cosmológicas actuales.

entender en sentido propio la exploración de la naturaleza, describen y tratan a veces las mismas cosas o en sentido figurado, o según la manera de hablar en aquellos tiempos, que aún hoy rigen para muchas cosas en la vida cotidiana hasta entre los hombres más cultos» [166].

2. *La encíclica «Providentissimus Deus» y la inerrancia en materia histórica*

La inerrancia bíblica encuentra su dificultad en los descubrimientos históricos y arqueológicos que parecen contradecir las noticias contenidas en la Biblia. La actitud de los cristianos ante estas dificultades debe ser: fe inquebrantable en la imposibilidad de que existan verdaderas contradicciones entre la realidad de los hechos y el verdadero sentido de los textos bíblicos; firmeza inconmovible en mantener el sentido histórico de los pasajes bíblicos que hayan sido interpretados por la Iglesia, y espíritu abierto, que esté dispuesto por una parte a deponer, ante la evidencia de los adelantos históricos, las interpretaciones que hasta ahora se venían reteniendo por inercia, y por otro lado, el suficiente equilibrio para estudiar y ponderar sin prejuicios los datos que crean dificultad a la interpretación corriente, sin adherirse demasiado precipitadamente a ellos, con el abandono de lo tradicionalmente enseñado, ni despreciarlo por un mal entendido y exagerado respeto a lo tradicional o por una irracional tendencia a desechar todo lo nuevo únicamente por ser nuevo [167]. Fuera de estos principios que regu-

[166] DBIgl, n. 64.

[167] Dice el Papa a este respecto: «...sostengan con firmeza que un mismo Dios es el creador y gobernador de todas las cosas y el autor de las Escrituras, y por lo tanto nada puede deducirse de la naturaleza de las cosas ni de los monumentos de la historia que contradiga realmente a las Escrituras. Y, si tal pareciera, debe probarse lo contrario, bien sometiendo al juicio prudente de teólogos y exegetas cuál sea el sentido verdadero o verosímil del lugar de la Escritura que se objeta, bien examinando con

lan la postura fundamental del exegeta, León XIII no presenta ninguna solución positiva a los tremendos problemas que el conocimiento de la historia plantea a la inerrancia bíblica.

b) La Pontificia Comisión Bíblica

León XIII comprendió que no bastaba con su intervención en la encíclica *Providentissimus Deus* para zanjar las numerosas dificultades planteadas por el progreso de las ciencias. Por otra parte, intuyó que la postura del exegeta católico no podía permanecer siendo meramente pasiva: había llegado el momento de la acción. De todo ello concluyó que la Iglesia necesitaba un organismo que afianzara la defensa y planeara el avance. Así fue como el 30 de octubre de 1902 su santidad León XIII instituía la Pontificia Comisión Bíblica, cuyo cometido está descrito con estas palabras:

> «procurar y hacer por todos los medios que la divina palabra alcance entre los nuestros aquella cuidadosa exposición que los tiempos requieren y salga incólume de todo error y de cualquier temeridad en las opiniones» [168].

Acerca del valor de las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica podemos decir en primer lugar que el mismo decreto de la institución da a entender que en sus intervenciones se trata de una norma meramente directi-

mayor diligencia la fuerza de los argumentos que se aducen en contra... Muchas acusaciones de todo género se han venido lanzando en contra de la Escritura..., que hoy están completamente desautorizadas como vanas; y no pocas interpretaciones se han dado en otro tiempo acerca de algunos lugares de la Escritura –que no pertenecían ciertamente a la fe y a las costumbres– en los que después de una diligente investigación ha aconsejado rectificar» (DBIgl, n. 127).

[168] Véase DBIgl, n. 143. Sobre el reglamento completo de la Comisión puede verse S. Muñoz Iglesias en DBIgl, pp. 88-89. También sobre las actividades de dicha Comisión y las realizaciones prácticas de la misma pueden verse en el mismo lugar las páginas 89-96.

va. Lo cual no obsta para que se les deba siempre un asentimiento por motivo formal de obediencia, ni impide que los autores católicos sigan investigando, y bajo el peso de razones graves se inclinen modestamente a la opinión contraria, siempre dispuestos a acatar el juicio definitivo de la Iglesia [169]. Las circunstancias históricas del año 1907 justifican plenamente la dureza de estas palabras del santo pontífice, que manifiestan una voluntad decidida en el legislador de imponer silencio a los detractores de la Comisión e incluso a los que sólo pensaran distintamente de ella [170].

[169] Como no todos los autores lo entendieron así, san Pío X hubo de intervenir más tarde con su *motu proprio Praestantia Sacrae Scripturae* (18.11.1907), para poner freno a la audacia de algunos y declarar a los que de palabra o por escrito impugnaban las decisiones de la Comisión Bíblica como desobedientes, temerarios y reos de culpa grave, aparte del escándalo que den y de las demás faltas en que puedan incurrir al decir, como sucederá muchas veces, cosas temerarias y falsas. Por eso dice: «por lo cual estimamos que se debe declarar y mandar, como al presente declaramos y mandamos, que todos están obligados en conciencia a someterse a las sentencias del Pontificio Consejo de asuntos bíblicos hasta ahora publicadas o que en adelante se publiquen, igual que a los decretos, pertenecientes a la doctrina y aprobados por el Pontífice, de las demás Congregaciones; y que no pueden evitar la nota de desobediencia denegada y de temeridad, ni, por lo tanto, excusarse de *culpa grave* quienes impugnen de palabra o por escrito dichas sentencias; y esto, a parte del escándalo en que incurran y las demás cosas en que puedan faltar ante Dios al afirmar, como sucederá a menudo, cosas temerarias y falsas en estas materias» (DBIgl, n. 206).

[170] Hoy los decretos pueden y deben ser estudiados y considerados con el espíritu que la misma Comisión Bíblica inculca en la carta al cardenal Suhard en el mes de enero de 1948 (DBIgl, n. 666; cf. n. 649). Se puede afirmar que no ha habido cambio en la enseñanza objetiva de la Iglesia, ni, por lo tanto, en la fe de los fieles, ya que la mayoría de los decretos no afectan a la fe ni se imponen por razón de esta virtud, sino por obediencia. La que ha cambiado ha sido la mente del legislador que, entonces, por el peligro modernista, impuso freno, y hoy, primero dejando hablar y luego expresamente animando a una investigación serena, abre el camino a una mayor libertad de opinión entre los estudiosos católicos, con tal que se muevan «animados de un fuerte y activo amor de su disciplina y sinceramente unidos a la santa Iglesia».

2. El magisterio de Pío X (1903-1914). La crisis modernista

a) *Contenido del modernismo*

El modernismo no es tanto una herejía bíblica cuanto –según la expresión de Pío X– «el resumen y extracto venenoso de todas las herejías». El contenido disolvente de la nueva herejía es amplísimo [171]. Pasando al terreno bíblico, destacamos sus principales afirmaciones: el modernismo niega en absoluto la inspiración divina de la Escritura, así como la inerrancia de la misma. Para él los libros sagrados son simple expresión de las vivencias religiosas de sus autores, que enseñan no lo que Cristo fue e hizo, sino lo que de él pensó la primitiva comunidad cristiana, que se reduce a testimonios de la evolución del pensamiento humano. Y esto sin sujeción al Magisterio de la Iglesia, que no fue fundada por Cristo, sino que surgió de la necesidad de acomodar el mensaje cristiano a las exigencias de los tiempos [172].

[171] J. Rivière lo describe de la siguiente manera: el movimiento modernista engloba «la independencia del trabajo científico, específicamente en exégesis bíblica; el naturalismo, que reduce la inspiración de las Escrituras a un fenómeno totalmente humano y niega la inerrancia de los libros santos; el criticismo, que quita el valor histórico a estos escritos; el subjetivismo, que hace de la revelación una simple percepción de nuestra propia conciencia; el pragmatismo religioso, que no quiere ver en el dogma sino una regla de conducta; el evolucionismo, que, después de haber negado el origen evangélico de los dogmas católicos, explica su origen por la elaboración sucesiva de la conciencia cristiana; principio ampliamente aplicado después a la cristología, a la redención, a los sacramentos en general y a cada uno en particular, así como a la constitución de la Iglesia y los poderes del papado; el relativismo, en fin, que niega el valor bsoluto de la revelación cristiana para someterla a una ley de perpetua evolución» (J. Rivière, DTC, col. 2308).

[172] Cf. DBIgl, p. 64.

b) Condenación del modernismo

A partir del año 1906 se suceden las condenaciones contra los diversos focos del modernismo. Desde entonces se van rechazando diversos libros, revistas y artículos que llevan su impronta. Pero la condenación solemne del movimiento en su totalidad es obra del Santo Oficio con su decreto *Lamentabili* (4 de junio de 1907) y de san Pío X con su encíclica *Pascendi* (8 de septiembre de 1907).

El documento *Lamentabili* consta de 65 proposiciones, que fueron distribuidas en siete grupos: autoridad del Magisterio de la Iglesia (1-8); inspiración e historicidad de los libros santos, especialmente de los evangelios (9-19); nociones fundamentales de revelación, dogma y fe (20-26); origen y desarrollo del dogma cristológico (27-38); origen y desarrollo del dogma de los sacramentos en general y de cada uno de ellos en particular (39-51); institución y constitución de la Iglesia (52-57); caracteres generales y valor de la doctrina cristiana en su conjunto (58-65).

En la encíclica *Pascendi* Pío X expone las causas del error modernista y sus remedios, lo que realiza en las tres partes claramente destacadas de su escrito. La primera parte tiene el gran mérito de haber hecho ver el carácter de sistema lógicamente trabado que representaba la nueva herejía. La segunda examina las causas y tácticas del modernismo: la curiosidad, el orgullo y la ignorancia de la sana filosofía. La tercera señala los remedios en siete artículos. El papa recomienda la filosofía y la teología escolástica reforzada por la teología positiva; y manda a los obispos privar de la cátedra o negar las órdenes a los profesores o seminaristas que se hallen atacados del modernismo; impone la más rigurosa censura sobre los escritos modernistas, estableciendo en cada diócesis el consejo de vigilancia correspondiente [173].

[173] Véase DBIgl, nn. 294-299.

3. Las respuestas de la Comisión Bíblica (1905-1914)

La Comisión Bíblica había sido concebida por León XIII como órgano de progreso exegético, con vistas a una dirección más segura y eficaz de la enseñanza católica de la Sagrada Escritura. No podemos estudiar aquí las numerosas respuestas de la Comisión Bíblica de 1905-1914. Unicamente podemos decir que casi todas ellas se referían a problemas literarios de autor, de fecha y de integridad de los escritos inspirados, y que fueron elaboradas en una atmósfera particularmente difícil de la crisis modernista. Para su valoración es menester tener en cuenta este ambiente especialmente conflictivo.

4. El magisterio de Benedicto XV (1914-1922). La encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920) [174]

Con ocasión de celebrarse el XV centenario de la muerte de san Jerónimo, su Santidad Benedicto XV publicó el 15 de septiembre de 1920 la encíclica *Spiritus Paraclitus.* En ella subraya el pontífice los principales puntos de su enseñanza bíblica, que guardan relación con las controversias de su tiempo, y aprovecha la ocasión para presentar la doctrina católica sobre el particular. Hay un apreciable progreso homogéneo de León XIII a Benedicto XV, pasando por el agitado y turbulento período del modernismo bajo Pío X. Se repiten las enseñanzas de León XIII, que no han perdido actualidad; se ahonda más en la explicación teológica de la naturaleza de la inspiración y se distingue netamente lo que hay de aprovechable y lo que debe ser reprobado en los recientes procedimientos ideados para resolver las dificultades históricas de la Biblia.

[174] Cf. DBIgl, pp. 107-114.

a) En la línea de León XIII

El autor desea

> «confirmar con su autoridad apostólica y adaptar a los tiempos actuales de la Iglesia las utilísimas advertencias y prescripciones que en esta materia dieron sus predecesores, de feliz memoria: León XIII y Pío X» [175].

Y, en efecto, cuando habla de la inerrancia absoluta de la Biblia, cuando alude a la manera de interpretar las descripciones bíblicas de los fenómenos físicos y cuando refuta a los que se apoyaban en León XIII para atribuir a los hagiógrafos una «historia según las apariencias», tiene siempre en cuenta la encíclica *Providentissimus Deus* [176].

b) Doctrina sobre la inspiración

Sobre este punto Benedicto XV sigue a san Jerónimo:

> «en efecto, san Jerónimo afirma que los libros sagrados de la sagrada Biblia fueron compuestos bajo la inspiración o sugerencia o insinuación o incluso dictado del Espíritu Santo; más aún, fueron escritos y editados por él mismo; sin poner en duda, por otra parte, que cada uno de los

[175] Cf. DBIgl, n. 493.

[176] Es de notar que, después de exponer León XIII los principios que deben tenerse en cuenta para la interpretación de los pasajes bíblicos que contienen descripciones de fenómenos físicos, añadía: «Y esto mismo habrá que aplicar después a las otras disciplinas, principalmente a la historia» (*Providentissimus Deus,* DBIgl, n. 119). Al ver cómo algunos autores católicos consideraron estas palabras como un motivo para afianzar su teoría de la historia de las apariencias, Benedicto XV protesta enérgicamente, y lo hace aduciendo una doble argumentación: León XIII no pudo decir eso, ni de hecho lo ha dicho (cf. DBIgl, n. 506). Lo que León XIII quiso decir, dice el papa, fue «que lo que tiene lugar en la descripción de fenómenos físicos, no lo dice en general, sino solamente intenta decir que empleemos los mismos procedimientos para refutar las falacias de los adversarios y para defender contra sus ataques la veracidad histórica de la Sagrada Escritura» (DBIgl, n. 497).

autores, según la naturaleza e ingenio de cada cual, haya colaborado libremente con la inspiración de Dios» [177].

Esta comunidad de trabajo entre Dios y el hombre para realizar la misma obra la ilustra san Jerónimo con la comparación del artífice que para hacer algo emplea algún instrumento; pues, lo que los autores sagrados dicen

«son palabras de Dios y no suyas, y lo que por boca de ellos dice, lo habla Dios como por instrumento» [178].

Por lo demás, Benedicto XV reitera la descripción que León XIII diera de la inspiración como triple influjo en el entendimiento, en la voluntad y en las facultades ejecutivas del hagiógrafo [179]: sostiene que Dios con su gracia aporta a la mente del escritor luz para proponer a los hombres la verdad en nombre de Dios; mueve además su voluntad y le impele a escribir; finalmente, le asiste de manera especial y continua hasta que acabe el libro [180].

c) *Benedicto XV y los métodos nuevos*

Sintetizando la doctrina de Benedicto XV en esta materia podemos decir: que alaba el esfuerzo de los que buscan solución a los problemas que las ciencias plantean a la inerrancia bíblica, pero lamenta que algunos en esta búsqueda hayan traspasado los límites impuestos por León XIII y los santos padres [181]. Por eso enumera dos soluciones inadmisibles:

[177] DBIgl, n. 497.

[178] DBIgl, n. 497.

[179] En la encíclica *rovidentissimus Deus:* DBIgl, n. 121.

[180] DBIgl, n. 497.

[181] «Ciertamente –dice– aprobamos la intención de aquellos que, para librarse y librar a los demás de dificultades de la Sagrada Escritura, buscan, valiéndose de todos los recursos de las ciencias y del arte de la crítica, nuevos caminos y procedimientos para resolverlas; pero fracasarán lamen-

«En estas prescripciones y límites de ninguna manera se mantiene la opinión de aquellos que, distinguiendo entre el elemento primario o religioso de la Escritura y el secundario o profano, admiten de buen grado que la inspiración afecta a las sentencias, más aún, a cada una de las palabras de la Biblia; pero reducen y restringen sus efectos, y sobre todo la inmunidad de error y la absoluta verdad, a solo el elemento primario o religioso... Nada tiene de particular, dicen, que en las materias físicas, históricas y otras semejantes, se encuentren en la Biblia muchas cosas que no es posible conciliar en modo alguno con los progresos actuales de las ciencias» [182].

El otro principio condenado por Benedicto XV es la llamada «verdad relativa» [183]. Finalmente, el papa censura la ligereza con que algunos autores recurren a las citas implícitas, a las narraciones sólo en apariencia históricas y a ciertos géneros literarios que no se compadecen con

«la íntegra y perfecta verdad de la palabra divina; principios, por lo demás, que serían ciertamente rectos si se mantuviesen dentro de sus justos límites» [184].

Mirada retrospectiva: cuarenta años de esfuerzos en la sombra (1903-1943)

Para superar el callejón sin salida a que había conducido el modernismo, los exegetas y los teólogos han tenido que trabajar en la sombra durante los cuarenta primero años del siglo XX. Era necesario clarificar los

tablemente en esta empresa si desatienden las directrices de nuestro predecesor y traspasan las barreras y linderos establecidos por los santos Padres» (DBIgl, n. 502).

[182] DBIgl, n. 503.

[183] DBIgl, n. 505.

[184] Sobre la época que corre desde la *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV hasta la intervención de Pío XII, cf. P. Grelot, *Los evangelios y la historia,* Herder, Barcelona 1987, pp. 40-46.

problemas teológicos de la inspiración y sus consecuencias y al mismo tiempo había que impulsar con paciencia y prudencia la interpretación crítica de los libros bíblicos; y ambos esfuerzos tenían que realizarse paralelamente.

Ahora bien, la conmoción provocada por el modernismo fue tan fuerte que se hicieron necesarias las severas advertencias del decreto *Lamentabili* y de la encíclica *Pascendi*, seguida de una serie de respuestas de la Comisión Bíblica que contenían exigencias de carácter muy conservador. Era la hora de la apologética defensiva contra el racionalismo, el protestantismo liberal y del modernismo.

A pesar de todo, los responsables eclesiásticos invocaban las investigaciones exegéticas para defender la autoridad de los libros sagrados, investigaciones que se movían dentro de límites muy estrechos [185]. El trabajo seguía siendo difícil. Es que el papa Benedicto XV reaccionó firmemente desde el principio de su pontificado contra ciertas infiltraciones modernistas aun en el campo católico. Después de su encíclica *Spiritus Paraclitus* introdujo en el campo de los estudios bíblicos una reserva, al descartar una fórmula que había tratado de allanar las dificultades ocasionadas por ciertos relatos bíblicos [186]. De este modo la encíclica significó más bien un retroceso en el estudio de la Biblia. En este período, además de

[185] La dificultad de hacer exégesis crítica en este tiempo se comprueba cuando se examinan de cerca, por ejemplo, los comentarios a los evangelios de Mateo y de Lucas del Padre Lagrange, posteriores a las decisiones de la Comisión Bíblica, con el comentario de Marcos, anterior a ella. El autor no se aparta de la obediencia, pero se advierte en él un malestar en materia crítica bíblica. El Padre Lagrange tuvo que sortear muchos escollos para realizar, a pesar de todo, un trabajo crítico de valor dentro de los límites que le fueron impuestos.

[186] Me refiero a la explicación restrictiva que el papa Benedicto XV hace de la conocida frase de León XIII: «Esto mismo será bien sea trasladado a las disciplina afines, principalmente a la historia».

darse ciertos sobresaltos entre los católicos, se estrechó la posibilidad de ediciones de libros que tratasen de estas materias con la implantación de severas medidas. El excesivo conservadurismo en materia crítica, valorada como postura «tradicional», mostraba así su cara peligrosa –por no decir desastrosa– en relación con la teología dogmática y la moral.

Esta época puede definirse como la hora de «la apologética y de las vidas de Jesús». Entre las obras apologéticas hay que contar la de Leonce Grandmaison, *Jesucristo, su persona, su mensaje, sus pruebas* (París 1928). Este autor pone de relieve la historicidad de los evangelios sinópticos y del cuarto evangelio. Sin embargo, lo hace con tacto y se abstiene cuidadosamente de reconstruir la cronología exacta de la vida de Jesús. Es de notar también que estudia los dichos y los hechos de Jesús en grandes apartados, pero no se detiene en los evangelios de la infancia, parece que intencionalmente.

Por otra parte, hay que dejar constancia de otra consecuencia del mismo hecho cultural al que se había querido enfrentar Grandmaison: la necesidad de conocimientos históricos de Jesús. En 1913 Albert Schweizer había publicado su *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Historia de la investigación sobre la vida de Jesús). Este autor, después de recoger los estudios llevados a cabo por la crítica liberal, llegó a una situación de escepticismo tal que negó la posibilidad de escribir una vida de Jesús. Como reacción defensiva, después de algunos años en que se habían escrito obras de carácter más bien piadoso, poco a poco la exégesis católica produjo numerosas vidas de Jesús de gran calibre científico. Además de la de Grandmaison, pueden considerarse como tales la del Padre M.-J. Lagrange (1928), la de J. Lebreton (1931), la de F. Prat (1933), la de G. Ricciotti (1936), la de Daniel-Rops (1948), la de J. Guiton (1965), la del P. Fernández Truyols. Con estas biografías de Jesús nos

introducimos ya en el período o etapa siguiente, iniciada por el papa Pío XII.

SEGUNDA ETAPA (1943-1965)

1. Directrices del papa Pío XII (1939-1958)

En los últimos años del pontificado de Pío XI (1922-1939) [187] apareció y se divulgó por Italia y el extranjero una obra voluminosa titulada *La sacra Scritura. Psicologia, commento, meditazione,* con el pseudónimo de Dain Cohenel, que escondía el nombre del sacerdote napolitano Dolindo Ruotolo. Se trataba de una exposición subjetiva de la Biblia, que además atacaba violentamente el estudio científico de la Sagrada Escritura. El haber sido incluida muy pronto en el índice de libros prohibidos, produjo un gran impacto en el autor, quien poco después hacía pública su humilde sumisión. Pero a finales de mayo de 1941 el mismo sacerdote envió a los cardenales y obispos de Italia un opúsculo titulado *Un peligro gravísimo para la Iglesia y para las almas. El sistema crítico-científico en el estudio y en la interpretación de la Sagrada Escritura, sus desviaciones funestas y sus aberraciones.* La Pontificia Comisión Bíblica se vio obligada a intervenir, y el 20 de agosto de 1941 dirigió una extensa carta a los arzobispos y obispos de Italia en la que se describen los principales errores del anónimo. Seguida-

[187] Del magisterio de Pío XI sobre esta materia no decimos nada en estas páginas. Puede verse una breve exposición en DBIgl, pp. 461-497. Este papa, conmovido por los acontecimientos políticos y religiosos de la época, tenía otras preocupaciones más acuciantes. A Jean Guiton, a quien recibió en una audiencia privada al final de su vida y que le había hablado de las inquietudes de los universitarios católicos en relación con la rigidez de las posturas de Roma en materia de exégesis, Pío XI le contestó que éste sería un problema que tendría que resolver su sucesor, como, en efecto, así ocurrió (cf. P. Grelot, *o. c.,* p. 50).

mente se hace una ferviente apología de los principales puntos combatidos por el opúsculo: del sentido literal, contra el desmedido recurso a las acomodaciones subjetivas; de la crítica textual, terriblemente denigrada por Cohenel; del estudio de las lenguas orientales y las ciencias auxiliares, que dicho autor consideraba inútil y hasta nocivo; del Pontificio Instituto Bíblico, que presenta el autor como el principal culpable de la corriente científica en los estudios bíblicos [188].

2. La encíclica *Divino afflante Spiritu* [189]

Después del toque de alerta dado con la carta a los obispos, convenía ofrecer directrices positivas a la Iglesia universal aun en medio del volcán vigente de la guerra internacional, que se hallaba en su auge. Tal fue el objetivo de la encíclica *Divino afflante Spiritu,* publicada por Pío XII en el día de la fiesta de San Jerónimo del año 1943 [190]. La encíclica tiene dos partes. La primera es un resumen histórico de la actuación de los últimos

[188] Es interesante también hacer notar la interpretación que la Pontificia Comisión Bíblica da en esta ocasión del «sentido y la extensión del decreto tridentino sobre el uso de la Vulgata latina», tal como era propuesta por el concilio, a la cual recurría el autor del opúsculo. La Pontificia Comisión Bíblica afirmaba que la Vulgata, en cuanto texto, en ocasiones podía apartarse del original, y que por tanto podía y debía ser corregido consecuentemente, teniendo en cuenta «las antiguas versiones, que la antigüedad cristiana alabó y empleó, principalmente los códices primitivos». En definitva, el decreto tridentino declaró auténtica la Vulgata en sentido jurídico, esto es, en cuanto se refiere a la fuerza probativa en cosas de fe y moral, mas sin excluir de ningún modo posibles divergencias del texto original y de las antiguas versiones.

[189] Sobre la orientación general y los principios básicos de esta encíclica, cf. J. Levi, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios,* Bilbao 1964, pp. 117-137. El texto íntegro puede verse en DBIgl, pp. 518-560.

[190] El año pasado hizo precisamente 50 años (30 de septiembre de 1993).

pontífices: León XIII, Pío X, Pío XI. Después de la breve reseña histórica sobre la labor de los pontífices mencionados en favor de la Biblia y sobre los frutos obtenidos, la encíclica tiene una segunda parte doctrinal, en la que Pío XII:

– pasa revista al estado actual de los estudios bíblicos;

– propugna el recurso a los textos originales;

– da normas sobre la verdadera interpretación de la Escritura;

– señala los puntos a los que especialmente deben atender los exegetas de nuestro tiempo;

– y propone la manera como deben tratar las cuestiones más difíciles.

a) Estado actual de los estudios bíblicos

El papa reconoce los notables adelantos que se han hecho durante los primeros cincuenta años de este siglo. Señala entre los frutos de las modernas excavaciones

> «los frecuentes descubrimientos de monumentos escritos, que contribuyen notablemente al conocimiento de las lenguas, literaturas, acontecimientos, costumbres y cultos de los más antiguos pueblos» [191].

De ahí los dos frutos positivos de los documentos descubiertos: la posibilidad de precisar mejor, por comparación o analogía, los distintos géneros literarios históricos de la Biblia, y el poder seguir, en el cuadro real y concreto del movimiento contemporáneo, la evolución de las ideas y de las creencias de Israel.

> «Ni es de menor importancia –añade Pío XII– el hallazgo y la búsqueda, tan frecuentes en nuestra época, de papiros, que han tenido valor para el conocimiento de las

[191] Cf. DBIgl, n. 631.

letras e instituciones públicas y privadas, principalmente del tiempo de nuestro Salvador» [192].

Por último, el papa menciona, entre otros progresos bíblicos de los primeros cincuenta años de este siglo, el que «se haya investigado con mayor extensión y plenitud la exégesis de los Padres de la Iglesia» [193].

b) El recurso a los textos originales

Pío XII recomienda en primer lugar el estudio de las lenguas antiguas orientales, y sobre todo de las bíblicas, para mejor entender «el texto original, que, escrito por el autor sagrado, tiene mayor peso que cualquiera versión, por muy buena que sea, ya antigua, ya moderna» [194]. Aquí Pío XII presenta una considerable innovación. León XIII había ordenado que las explicaciones de la Sagrada Escritura se hiciesen sobre el texto de la Vulgata, recomendada por el concilio tridentino. Con Pío XII por primera vez un documento papal prescribe el uso del texto original en la exposición de la Biblia en las clases.

c) Importancia de la crítica textual

Ante los peligros de arbitrariedad en esta materia había alertado León XIII [195]. Pero Pío XII manifiesta gran confianza:

> «Hoy –dice– este arte, que lleva el nombre de crítica textual y que se emplea con gran loa y fruto en la edición de los escritos profanos, con justísimo derecho se ejercita

[192] DBIgl, n. 631.

[193] Cf. DBIgl, n. 631.

[194] Cf. DBIgl, n. 262.

[195] Cf. DBIgl, n. 103.

también, por reverencia debida a la divina Palabra, en los libros sagrados» [196].

Y la razón es

«que hoy ha llegado a adquirir tal estabilidad y seguridad de leyes, que se ha convertido en un insigne instrumento para editar con pureza y esmero la divina palabra, y fácilmente puede descubrirse cualquier abuso» [197].

De aquí el interés que el papa tiene en que se hagan ediciones críticas de los textos originales y de las antiguas versiones.

d) Normas de la verdadera interpretación

El papa mantiene aquí una serena postura de prudencia y ponderación excelente. Hay que buscar con la ayuda de todos los medios científicos el sentido literal de la palabra inspirada, sin olvidar el Magisterio de la Iglesia y de los santos Padres, tratando de no sobrecargar demasiado el comentario con explicaciones de erudición marginal que obscurezcan o dejen a un lado la enseñanza teológica. No se olvide el sentido espiritual cuando conste ciertamente de su existencia, pero no en todas partes, ni por menosprecio o con menoscabo del sentido literal, ni abusando de acomodaciones caprichosas [198].

El papa añade que deben tenerse en cuenta también los santos Padres, los cuales, aunque poseían menos bagaje científico que nosotros hoy, tenían, en virtud de su

[196] Cf. DBIgl, n. 633.

[197] Cf. DBIgl, n. 633.

[198] Cf. P. Levi, *L'encyclique sur les études bibliques,* Tournai-París 1946, pp. 20-34.

oficio, una especial gracia para penetrar las profundidades de la palabra divina.

e) Puntos especialmente notables para nuestro tiempo

El papa enumera entre otros esos puntos: un mejor conocimiento de la naturaleza y de los efectos de la inspiración bíblica, y una mayor atención a la índole de la vida del escritor sagrado. Esto nos conduce al estudio de los géneros literarios de la Antigüedad y de la Biblia.

Pío XII va más allá de los escarceos llevados a cabo a principios de siglo por Lagrange y Hummelauer con numerosas reticencias, al proponer el principio de los géneros literarios liberado de sus defectos iniciales. Este principio es ampliado:

– se extiende a toda la Biblia, no sólo a las partes históricas;

– no procede *a priori* ni fundado solamente en criterios internos, sino en el conocimiento de la literatura oriental;

– vale para defender la historicidad e inerrancia de la Biblia;

– pero además, y sobre todo, para mejor comprender la mente del autor sagrado. Entre los frutos estimables que el estudio comparado de los géneros literarios ha reportado a la exégesis bíblica, destaca el pontífice la revalorización de la historia israelita, que, bajo formas usuales en el Antiguo Oriente, aventaja con mucho a los mejores documentos de la historiografía antigua [199].

[199] Cf. DBIgl, n. 644.

De donde concluye el papa la obligación que incumbe a todo exegeta católico de emplear este medio tan útil y provechoso [200].

f) Manera de tratar las cuestiones difíciles

El papa exhorta a los estudiosos a emprender con denuedo la investigación de las cuestiones más difíciles, poniendo ante sus ojos las dificultades felizmente resueltas:

> «Así ha sucedido –dice– que algunas disputas que en los tiempos anteriores se tenían sin solución y en suspenso, por fin en nuestra época, con el progreso de los estudios, se han resuelto felizmente. Por lo cual tenemos esperanza de que, aun aquellas que ahora parezcan sumamente enmarañadas y arduas, lleguen por fin, con el constante esfuerzo, a quedar patentes en plena luz» [201].

[200] Cf. DBIgl, n. 645. He aquí el texto completo: «Por esta razón, el exegeta católico, a fin de satisfacer a las necesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y mostrarla y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literario empleado por el hagiógrafo contribuye para la verdadera y genuina interpretación; y se persuada que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento para la exégesis católica. Puesto que no raras veces –por no tocar más que este punto–, cuando algunos, reprochándolo, cacarean que los sagrados autores se descarriaron de la fidelidad histórica o contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata de otra cosa, sino de aquellas maneras corrientes y originales de decir y narrar propias de los antiguos, que a cada momento se empleaban mutuamente en el comerio humano, y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita común. Exige, pues, una justa equidad de ánimo que, cuando se encuentran estas cosas en el divino oráculo, el cual, como destinado a los hombres, se expresa con palabras humanas, no se las arguya de error, no de otra manera que cuando se emplean en el uso cotidiano de la vida. Así es que, conocidas y apreciadas exactamente las maneras y artes de hablar y de escribir en los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se objetan contra la verdad y fidelidad histórica de las Divinas letras; ni será menos a propósito este estudio para conocer más plenamente y con mayor luz la mente del autor sagrado».

[201] DBIgl, n. 648.

A pesar de todo optimismo, el papa reconoce las dificultades todavía existentes y acaso insolubles, invitando al ejercicio de la humildad y la paciencia, ya que

> «Dios con todo intento sembró de dificultades los libros sagrados que él mismo inspiró, para que no sólo nos ejercitáramos con más intensidad a resolverlos y escudriñarlos, sino también para que, experimentando saludablemente los límites de nuestro ingenio, nos ejercitáramos en la debida humildad» [202].

En este pasaje con que termina la parte doctrinal de la encíclica hay todavía tres párrafos que merecen ser subrayados.

El primero se refiere a la naturaleza y el ámbito de la autoridad de la Iglesia y de los Padres en la exégesis:

> «Tengan en primer lugar ante los ojos que en las normas y leyes dadas por la Iglesia se trata de la doctrina de fe y costumbres, y que entre las muchas cosas que en los sagrados libros, legales, históricos, sapienciales y proféticos se proponen, son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas de las que haya unánime consentimiento de los Padres» [203].

La segunda afirmación del presente pasaje se refiere a la proclamación solemne de la sana libertad exegética:

> «Quedan, pues, muchas cuestiones –dice el papa– y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos, a fin de que cada uno, conforme a sus fuerzas, contribuya a la unidad de todos, al adelanto cada día mayor de la doctrina sagrada y a la defensa y honor de la Iglesia. Esta verdadera libertad de los hijos de Dios, reciba con gratitud y emplee todo cuanto aportare la ciencia profana, levantada y sustentada, eso sí, por el empeño de

[202] Cf. DBIgl, n. 650.

[203] Cf. DBIgl, n. 650.

todos en la fe, condición y fuente de todo fruto sincero y de todo sólido adelanto en la ciencia católica» [204].

Finalmente, el papa escribe en favor de los esforzados exegetas:

«Por lo que hace a los conatos de estos estrenuos operarios de la viña del Señor, recuerden todos los demás hijos de la Iglesia que no sólo se han de juzgar con equidad y justicia, sino también con suma caridad; los cuales a la verdad, deben estar alejados de aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por lo mismo de serlo, debe ser impugnado o tenido por sospechoso» [205].

Mirada retrospectiva: nueva situación de la exégesis (1943-1965)

Ante el gran contraste que se da entre la encíclica *Pascendi* y la *Divino afflante Spiritu,* uno se puede preguntar un tanto impresionado acerca de la continuidad de las posiciones adoptadas por las autoridades eclesiásticas de principios del siglo y las de nuestros días. Ahora bien, si consideramos atentamente las cosas, no se da contradicción; ésta sería solamente aparente. Lo que sucede es que Pío XII significó una evolución en la manera de enfocar los problemas exegéticos, un afinamiento en los métodos empleados para resolverlos, una profundización en el estudio teológico de la inspiración y de sus consecuencias. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que Pío XII estuvo personalmente más cerca de las cuestiones técnicas así tratadas de lo que había estado Pío X treinta años antes. Esta situación, juntamente con el brote integrista que había movido a escribir a los

[204] Cf. DBIgl, n. 650.

[205] Cf. DBIgl, n. 650.

obispos de Italia (con ocasión de Dolindo Ruotolo) dos años antes, explica el cambio de tono perceptible en el documento publicado en el año 1943.

Uno de los resultados inmediatos de la encíclica *Divino afflante Spiritu* fue la relativización de ciertas decisiones disciplinares que habían sido hechas públicas en tiempos de crisis aguda. Eran las respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica desde el año 1905 hasta el año 1933. Por una parte, las circunstancias habían experimentado un cambio notable; el estudio detenido de los problemas había demostrado la precariedad de ciertas tomas de posición de este organismo oficial; por otra, las reglas de exégesis enunciadas por la *Divino afflante Spiritu* desbordaban ampliamente las barreras levantadas durante el primer cuarto del siglo XX. Hoy es muy difícil hacerse una idea exacta de la situación en que se encontraban los sabios católicos a comienzos de siglo; cuesta trabajo imaginar el peligro a que se veía sometida la doctrina católica sobre la Escritura y su inspiración, en un momento en que los ataques de la crítica liberal y racionalista amenazaban con echar por tierra todas las barreras de tradiciones tenidas hasta entonces como sagradas. Hoy que la lucha ha amainado, que muchas de las controversias han encontrado soluciones pacíficas y que bastantes problemas son vistos bajo otra luz, resulta demasiado fácil sonreír ante la coacción y la estrechez de miras que reinaban en aquel entonces [206]. En cuanto a las decisiones publicadas en tales difíciles ocasiones

> «en la medida en que estos decretos defienden puntos de vista que no tienen ninguna relación, mediata o inmediata, con las verdades de la fe y las costumbres, es evidente que el exegeta puede con entera libertad continuar sus investigaciones y hacer valer el resultado de las mismas,

[206] Cf. J. Dupont, en RB (1955) 414-419.

siempre, bien entendido, bajo la supervisión de la autoridad del Magisterio eclesiástico» [207].

Por otra parte,

«las cuestiones relativas a la autenticidad y a la fecha de composición (de los libros) han perdido felizmente la exagerada importancia que tenían hace cincuenta años... El estudio de los géneros literarios ha renovado y profundizado las respuestas que es posible dar a los problemas históricos, y que decididamente no pueden limitarse a cuestiones de autenticidad» [208].

Con todo, sigue siendo verdad que las relaciones entre el evangelio y la historia «real» no podían ponerse entre las cuestiones sin relación inmediata con la fe y las costumbres, objeto formal de la revelación en tanto que regla de vida. La obra de A. Robert y A. Feuillet, *Introducción a la Biblia,* en dos tomos, publicada en vísperas del concilio Vaticano II, contribuyó en buena medida a clarificar una situación que había podido parecer bloqueada durante los años precedentes.

TERCERA ETAPA (1965-1993)

1. El magisterio de Pablo VI (1963-1978)

a) Los preludios de la «Dei Verbum»: la instrucción «Sancta Mater Ecclesia»

El Santo Oficio había concedido su visto bueno a la *Introducción a la Biblia* arriba indicada y dado permiso para que fuese traducida a otras lenguas, debido a la ortodoxia e incluso la prudencia de la obra. Pero hubo quienes malinterpretaron algunas posiciones aparente-

[207] Cf. *Ibíd.,* p. 417.

[208] Cf. *Ibíd.,* p. 418 (nota 3).

mente ambiguas en ella existentes, lo que dio ocasión a un «monitum» en el que se ponía en guardia a los exegetas ante ciertas afirmaciones que

> «ponían en tela de juicio la auténtica verdad histórica y objetiva de la Sagrada Escritura» [209].

El «monitum» reflejaba, al menos, cierta inquietud ante la forma en que se empleaba la crítica bíblica, especialmente aplicada a los evangelios. Por esta misma época, algunos profesores del Pontificio Instituto Bíblico fueron objeto de acusaciones centradas en la aplicación de la crítica a los evangelios. Fue necesario que Pablo VI creara una comisión de cardenales al comienzo de su pontificado para que se demostrara la inconsistencia de tales acusaciones [210]. En este clima un tanto tenso, dos organismos recibieron el encargo de aclarar el punto crítico: por una parte la Comisión Bíblica; por otra, la comisión conciliar, encargada de rehacer el esquema de la constitución sobre la revelación, cuyo texto preparatorio había sido rechazado por la asamblea plenaria del 20 de noviembre de 1962, por considerarlo demasiado restrictivo y desfasado con relación a la encíclica *Divino afflante Spiritu*. El texto de la Comisión Bíblica apareció en primer lugar el 22 de mayo de 1964. Este documento empieza con dos llamadas de atención:

> «El esfuerzo de los exegetas es hoy más necesario que nunca, por cuanto se van difundiendo muchos escritos en los que se pone en duda la verdad de los dichos y de los hechos contenidos en los evangelios».

Después de recordar la regla enunciada por Pío XII, según la cual el exegeta debe investigar prudentemente el modo de expresión o género literario empleado por los

[209] Este «monitum» fue ocasionado precisamente por ciertas afirmaciones atrevidas admitidas en el *Catecismo holandés para adultos.*

[210] Estos cardenales fueron Bea y Ottaviani.

escritores sagrados, el texto amplía el horizonte primitivo de la encíclica de 1943, al afirmar que esta regla

> «es válida para la interpretación del Antiguo y Nuevo Testamento, pues, para comprenderlos, los hagiógrafos siguieron el modo de pensar y de escribir de sus contemporáneos. En suma..., donde convenga, le será lícito al exegeta católico examinar los elementos eventuales positivos ofrecidos por el 'método de la historia de las formas', empleado debidamente para un más amplio entendimiento de los evangelios».

Seguidamente se exponen las graves advertencias que se refieren a determinados postulados que han viciado el uso de este método en sus principales representantes, como son:

– el rechazo del orden sobrenatural (revelación, milagros, profecías);

– el falso concepto de fe como realidad que no debe preocuparse de la verdad histórica;

– la valoración negativa sobre la historicidad de los documentos de la revelación;

– la minusvaloración de los apóstoles, en favor del «poder creador» atribuido a la comunidad primitiva. Son prejuicios que ya habían sido presentados por los partidarios del modernismo a principios de siglo.

La parte central del documento ofrece «los tres momentos que atravesaron la vida y la doctrina de Cristo antes de llegar hasta nosotros».

El primer momento es el del ministerio de Jesús. Este habló de acuerdo con las maneras de su tiempo, aunque de forma que sus enseñanzas se grabaran en las mentes de sus discípulos, quienes las conservaron fácilmente en la memoria. Por lo demás, sus milagros y los otros acontecimientos de su vida fueron vistos como «hechos reales», el sentido de los cuales conducía a la fe.

Pero nosotros conocemos esa vida y esas palabras de Jesús a través del testimonio de los apóstoles. La «puesta en forma» y el desarrollo literario de la predicación, «hecho primero oralmente y luego por escrito», son de capital importancia para asegurar la solidez de los relatos evangélicos. Por ello los investigadores deben centrar todo su cuidado en este primer momento. El «testimonio» de los apóstoles, sin embargo, no debe ser confundido con un relato «histórico» en estado bruto. Se basa en una rememoración, en una relectura y comprensión de los dichos y hechos de Jesús, fruto de una experiencia posterior.

En un segundo momento, los dichos y los hechos de Jesús entraron a formar parte de una predicación que adoptaba la forma de expresión acomodada a un fin específico y a la mentalidad de los oyentes. Tales formas de expresión

> «deben ser distinguidas y analizadas con exactitud, tales como: la catequesis, las narraciones, los testimonios, los himnos, las doxologías, las oraciones y otras formas literarias semejantes que aparecen en la Sagrada Escritura y estaban en uso entre los hombres de aquel tiempo».

En este caso tiene importancia el estudio de las formas, para explicar la vida social y cultural de la «comunidad primitiva», como también para explicar el lugar que en ella ocuparon las tradiciones evangélicas y el influjo que ejerció esta vida social y cultural sobre el proceso de cristalización literaria. Así pues, el exegeta no se encuentra con una transmisión puramente material de textos perfectamente acabados; en cierto modo él asiste a la confección –en la narración de hechos– y a la fijación verbal –de las palabras memorizadas y presentadas inteligiblemente–.

En un tercer momento

> «los autores sagrados consignaron por escrito los cuatro

evangelios para bien de las Iglesias con un método correspondiente al fin que cada una se proponía».

La Comisión Bíblica hace caso omiso de ciertas cuestiones de menor valía, tales como los problemas relativos a la fecha de composición y los autores de los evangelios, a las etapas previas a su redacción final y a la relación existente entre ellos (la cuestión sinóptica). Tampoco hace mención de las numerosas respuestas dadas en otro tiempo por la misma Comisión Bíblica entre los años 1905 y 1933. En lo que se refiere al material, se dice que

> «los evangelistas escogieron algunas cosas entre muchas que habían sido transmitidas, otras las sintetizaron, y otras finalmente las desarrollaron teniendo en cuenta la situación de cada una de las Iglesias».

De donde se deduce que tuvo lugar un laboreo, una verdadera composición de los evangelios, en los que hay que reconocer un trabajo real sobre los materiales ofrecidos por la tradición oral o escrita:

> «verdaderamente de todo el material de que disponían, los autores sagrados escogieron lo que era particularmente apropiado a su propósito y a las diversas condiciones de los fieles» [211].

Se da, pues, una interpretación objetiva de la historia y de los hechos de Jesús, y el exegeta debe investigar cuál fue la intención del evangelio, al encontrarnos un dicho o un hecho de una forma determinada y en un determinado contexto, teniendo la seguridad que

> «no va en contra de la verdad histórica de la narración el

[211] Es digna de mención esta alusión a las necesidades prácticas de los fieles de las Iglesias: ellas determinan las funciones asignadas a los textos. Los evangelistas lo narraron todo como correspondía a aquellas condiciones y al fin que se habían propuesto. No se trata, pues, de una tradición meramente repetitiva y mecánica, dependiendo siempre de unos hechos y dichos históricos.

hecho de que los evangelistas refieran los dichos no a la letra, sino con una cierta diversidad, conservando su sentido».

Una vez que la Comisión Bíblica ha invitado a insistir en que el exegeta «aproveche todo lo bueno que han aportado los estudios recientes», concluye con estas palabras:

> «La vida y la historia de Jesús no fueron simplemente referidas con el único fin de conservar su recuerdo, sino predicadas para ofrecer a la Iglesia la base de la fe y las costumbres».

De esta manera se ha superado una concepción mezquina que confundiría la historicidad de los textos con la exactitud material de todos los detalles en ellos contenidos: literalidad de las «palabras» referidas y equivalencia fotográfica de «hechos» mal definidos.

b) La constitución «Dei Verbum»

Todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura en la constitución *Dei Verbum* se halla contenido en los números 11 y 12 de la misma, densos en doctrina. En ellos se dice literalmente:

> «Como todo lo que afirmaban los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra (DV 11). Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Para descubrir la intención del autor hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios, pues la verdad se presenta y se anuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios... La Escritura se debe leer e in-

terpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita: por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta con no menos cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (DV 12) [212].

c) *Una alocución de Pablo VI (14.3.1974)*

Como prolongación de los documentos estudiados del magisterio de Pablo VI, hay que citar una alocución que el mismo papa pronunció ante la Pontificia Comisión Bíblica, reorganizada después del concilio y vinculada ahora a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Dicha alocución tuvo lugar el 14 de marzo de 1974 [213]. La cuestión de la historicidad de los evangelios no se trata directamente, aunque las consignas que da en materia de método exegético la rozan muy de cerca, al hablar de la necesidad de que los procedimientos de la crítica contemporánea desemboquen en el análisis teológico de los textos. He aquí algunos párrafos del discurso que se refieren a esta materia:

«Los estudios de los últimos decenios han contribuido de forma decisiva a revalorizar la estrecha relación y el lazo que unen indisolublemente la Escritura a la Iglesia, y han ilustrado su estructura esencial, su medio vital *(Sitz im Leben):* la plegaria, la adhesión ardiente al Señor, la cohesión en torno a los apóstoles, las dificultades relacionadas con el mundo que la rodeaba, la tradición oral y literaria, el esfuerzo misionero y catequético, al igual que los primeros logros en la esfera religiosa y en culturas diferenciadas. Parece, incluso, que la nota distintiva y dominante de la exégesis contemporánea es la reflexión sobre las relaciones profundas que unen la Escritura y la Iglesia de la primera hora. Los estudios sobre la historia de las tradiciones, de las formas de la redacción *(Traditions-Form-Redactions-*

[212] P. Grelot, *Los evangelios y la historia,* Barcelona 1977, p. 64.

[213] Puede verse el texto completo en AAS 66 (1974) 236.

geschichte), que Nos hemos alentado, con las correcciones metodológicas necesarias, en la reciente instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la verdad histórica de los evangelios, ¿no entran en esta perspectiva? Y las peticiones contemporáneas sobre la necesidad de integrar una lectura *diacrónica*, es decir, atenta a los desarrollos históricos del texto, a una consideración *sincrónica* que sitúe exactamente las conexiones literarias y existenciales de todo texto en relación con el complejo lingüístico y cultural en el cual se inserta, ¿no introducen claramente en la vida de la Iglesia?» [214].

Sin duda fue éste el proceder del P. Lagrange, quien supo evitar los abusos posibles al emplear la crítica y a la vez conservar «la fe y la adhesión a la Iglesia», destacando los abusos derivados del liberalismo liberal. El papa cita aquí expresamente el libro de este autor *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, donde la exégesis que se critica es la practicada dentro del protestantismo liberal. En este mismo contexto el papa recuerda que el principio afirmado en el concilio Vaticano II sigue siendo válido:

> «hay que prestar atención al contenido y a la unidad de la Escritura en su totalidad, teniendo en cuenta la tradición viviente de toda la Iglesia y la analogía de la fe».

2. El magisterio de Juan Pablo II (1969)

a) Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica (26.4.79) [215]

El papa trata aquí un punto que hay que tener en cuenta en la interpretación de la Sagrada Escritura; es el punto de la «inculturación» o inserción cultural de la revelación en las diferentes culturas [216]. Como el Hijo de

[214] Cf. «Ecclesia», texto castellano ligeramente revisado, 20 de mayo de 1964.

[215] Véase el texto completo en DP (Documentos Palabra), n. 141.

[216] El término «inculturación» o «aculturación» expresa muy bien uno

Dios se encarnó en una naturaleza humana, así la Palabra de Dios escrita, la Sagrada Escritura, ha asumido los modos de expresarse las diversas culturas, que desde Abraham hasta el vidente del Apocalipsis han proporcionado al adorable misterio del amor salvador de Dios la posibilidad de hacerse accesible y comprensible para las sucesivas generaciones, a pesar de la diversidad múltiple de sus situaciones históricas. Las culturas mesopotámicas, las de Egipto, las de Canaán, las de Persia, la cultura helénica, y, por lo que se refiere al Nuevo Testamento, la cultura grecorromana y la del judaísmo tardío, han servido día a día para la revelación de su inefable misterio de salvación. E igualmente los acontecimientos históricos contingentes se convierten en portadores de un mensaje trascendente y absoluto. Ahora bien, los vasos de barro pueden quebrarse, pero el tesoro que contienen permanece incorruptible: la fragilidad de la palabra revela una eficacia insospechable: hay que distinguir, pues, lo que es caduco y lo que debe conservarse siempre. Determinar esas relaciones que existen entre las variaciones culturales y la constante de la revelación constituye precisamente la tarea difícil, pero apasionante, de los estudios bíblicos, así como de toda la vida de la Iglesia.

Lo mismo que lo hace el concilio Vaticano II, Juan Pablo II no deja de insistir en este discurso coyuntural en la relación existente entre los exegetas y la Iglesia. Aquéllos deben prestar la ayuda de su trabajo al Magisterio, al que deben ser fieles, porque

> «Dios ha confiado la Escritura santa a su Iglesia y no al juicio privado de los especialistas» [217].

de los componentes del gran misterio de la encarnación. Nosotros sabemos que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14): de forma que, al ver a Jesucristo, «el hijo del carpintero», se puede contemplar la gloria misma de Dios.

[217] *Motu proprio «Sedula cura»*, § 3.

Se trata de la fidelidad a la misión de la Iglesia y los exegetas figuran entre los primeros servidores de la Palabra de Dios.

b) A la Pontificia Comisión Bíblica (11.4.91) [218]

El papa, después de hacerse consciente del gozo que ha supuesto para los exegetas el hecho de haber aceptado en la interpretación de la Biblia los nuevos métodos científicos en general, incita a los estudiosos de la Sagrada Escritura a que avancen por ese camino. Más aún, Juan Pablo II hace notar cómo, en los tiempos modernos, se han desarrollado otros métodos para la interpretación de los textos en general, como son la semiótica, el análisis retórico o narrativo o de los textos en particular, como el método canónico; anima a los exegetas a examinar esos métodos con gran apertura de espíritu y a valorar sus méritos y utilidad, pues no hay que descuidar nada que pueda contribuir a iluminar las múltiples riquezas de los textos bíblicos.

Ello no obstante, conviene, dice, que seamos conscientes de los límites de esos nuevos métodos y evitemos la posible unilateralidad de ciertas modas exegéticas que, reaccionando contra un exceso, terminan cayendo en el exceso opuesto [219]. Hay, pues, un peligro de unilateralidad, olvidando que el mismo concilio que ha aprobado el uso de esos métodos añade que, para completar esta doctrina, el estudio de los textos se «ha de interpretar con el mismo Espíritu con que fueron escritos».

Finalmente el papa destaca el alcance teológico de la exégesis.

[218] Véase el texto completo en DP, n. 140.

[219] «Así se pasa, por ejemplo, de un abuso del análisis histórico, denominado diacrónico, a un análisis exclusivamente sincrónico, desprovisto de toda dimensión histórica».

«La exégesis cristiana es una disciplina teológica, una profundización de la fe. Por esta razón su situación es delicada, pues comporta una tensión interior ante dos orientaciones diferentes: la de la investigación histórica –fundada en los datos verificables– y la de la investigación de orden espiritual –fundada en la adhesión de fe a la persona de Cristo–. La tentación de eliminar esta tensión interior es muy grande... Existe la tentación de sentirse satisfecho, ya sea con una exégesis subjetiva, llamada equivocadamente 'espiritual', ya sea con una exégesis 'positiva', que hace que los textos se vuelvan estériles».

c) *Discurso del papa Juan Pablo II (15.5.1993)*

Con ocasión de la presentación de un documento elaborado por la Pontificia Comisión Bíblica sobre «la interpretación de la Biblia en la Iglesia», que se había de publicar para conmemorar el centenario de la *Providentissimus Deus* de León XIII y el cincuentenario de la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, Juan Pablo II pronunció un discurso notable ante los miembros del colegio cardenalicio y el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede.

En la primera parte, después de recordar las fechas más importantes en el campo de la interpretación bíblica, destaca las diferencias de argumento entre la *Providentissimus Deus* y la *Divino afflante Spiritu*. Según él son éstas: la PD va dirigida contra los que se oponen a la utilización de la ciencia para la interpretación de la Biblia; la DAS se preocupa por defender la interpretación católica contra los que quieren imponer una interpretación espiritual de la Escritura. La primera apareció en una época conmovida por virulentas polémicas contra los enemigos de la Iglesia; la segunda, después de una polémica entre católicos. En uno y otro caso la Iglesia respondió no de una manera defensiva, sino llegando al fondo del problema, manifestando también la fe de la

misma Iglesia en el misterio de la encarnación. Contra las ofensivas de la exégesis liberal la PD invita insistentemente a los exegetas católicos a adquirir una verdadera competencia científica capaz de superar a los adversarios en el propio terreno [220]. Contra la exégesis llamada «mística» la DAS indicó una unión estrecha de las dos posturas, poniendo de relieve la importancia «teológica» del sentido literal y afirmando que el sentido espiritual debe estar bien fundamentado [221]. Ambas encíclicas se unen en algo común: rechazan la ruptura entre lo humano y lo divino, entre la investigación científica y el registro de la fe, entre el sentido literal y el sentido espiritual. Ambas se hallan en armonía con el misterio de la encarnación. Y es en este punto donde el papa propone la parte doctrinal más original de su discurso. Lo hace en la segunda parte.

> «Ambas encíclicas –dice– piden a los exegetas católicos que permanezcan en la plena armonía con el misterio de la encarnación, misterio de unión de lo divino y lo humano en una existencia histórica completamente determinada... La Iglesia toma muy en serio el realismo de la encarnación y es por esta razón por la que atribuye gran importancia al estudio 'histórico-crítico' de la Biblia».

[220] «El primer medio de defensa se encuentra en el estudio de las lenguas antiguas del Oriente, al igual que en el ejercicio de la exégesis científica» (EB 118). Pues la Iglesia no tiene miedo a la ciencia. La DAS en efecto dice: «Gracias a un conocimiento más perfecto de las lenguas bíblicas y de todo lo que concierne al Oriente, un buen número de cuestiones suscitadas en tiempo de León XIII contra la autenticidad, la antigüedad, la integridad y el valor histórico de los libros santos... se encuentran hoy aclaradas y resueltas» (EB 546). El trabajo de los exegetas católicos que han hecho uso correcto de las armas intelectuales utilizadas por los adversarios «habían producido sus frutos... Por eso la DAS no se preocupa demasiado de las formas racionalistas de exégesis».

[221] «Una simple inspiración subjetiva no basta. Se debe poder demostrar que se trata de un sentido 'querido por Dios mismo', de una significación espiritual dada por Dios al texto inspirado. La determinación, pues, del sentido espiritual pertenece también al campo de la ciencia exegética».

«La *Divino afflante Spiritu* recomendó expresamente a los exegetas el estudio de los géneros literarios utilizados en los libros santos, llegando incluso a decir que la exégesis católica debe 'adquirir el convencimiento' de que esta parte de su labor no puede ser olvidada sin grave peligro para la exégesis católica» (EB 560).

Ninguno de los aspectos humanos del lenguaje puede ser descuidado.

En los párrafos siguientes de esta segunda parte habla el papa de otros muchos métodos que se pueden emplear en la exégesis [222], repitiendo lo dicho en el discurso anteriormente indicado, así como de que no es suficiente el sentido crítico para interpretar la Escritura [223]. En párrafos sucesivos hace unas consideraciones sobre la necesidad de la oración, la fidelidad a Dios y los santos Padres, y al servicio pastoral al que está dedicada la labor exegética.

La tercera parte está orientada a valorar el documento de la Pontificia Comisión Bíblica que ha dado ocasión al discurso, cuyas líneas fundamentales hemos pergeñado.

[222] Otras ciencias humanas, como la psicología y la sociología, han sido puestas igualmente a contribución. Lo había dicho León XIII: «Que no consideren ajeno a su campo nada que la investigación laboriosa de los modernos encuentre de nuevo; muy al contrario, que mantengan el espíritu vigilante para adoptar sin demora lo que cada momento aporta de útil a la exégesis bíblica».

[223] «Los libros sagrados no pueden ser comparados con los libros ordinarios, sino que, dado que han sido dictados por el Espíritu Santo mismo y tienen un contenido de extrema importancia, misterioso y difícil bajo muchos aspectos, nosotros siempre tenemos necesidad, para comprenderlos y explicarlos, de la venida del mismo Espíritu Santo, es decir, de su luz y de su gracia que, sin duda alguna, es necesario pedir mediante una humilde oración y conservar mediante una vida santificada» (EB 89). San Agustín había dicho: «Orent ut intelligant!».

Visión retrospectiva: el giro copernicano de la constitución *Dei Verbum*

En esta constitución se emplea el lenguaje de la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Como fórmula de explicación se parte del abandono del concepto de inerrancia, sustituida por el concepto de la «verdad», aplicable solamente a las enseñanzas formales transmitidas por los libros bajo formas literarias diversas:

> «Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» («nostrae salutis causa»; DV 11).

De esta manera el «objeto formal» de los enunciados o enseñanzas queda estrictamente delimitado por el punto de vista a partir del cual es considerado el «objeto material». El punto de vista no es otro que la verdad que necesitamos saber para nuestra salvación. Aquí conviene comprender bien qué significa la «veritas salutaris» de que habla el concilio. El relator de la subcomisión conciliar destinada a explicarla dice lo siguiente:

> «Con la palabra 'salutaris' de ninguna manera se pretende sugerir que la Sagrada Escritura no esté inspirada en su totalidad, que ella no sea integralmente Palabra de Dios... El término en cuestión no implica ninguna limitación material a la verdad de la Escritura, sino que indica su especificación formal, la cual se debe tener en cuenta para decir en qué sentido no sólo lo concerniente a la fe y las costumbres, así como los hechos ligados a la historia salvífica..., sino también todo aquello que la Escritura afirma».

El segundo punto de vista a retener se refiere a los diversos condicionamientos a que puede estar sometida la Palabra de Dios, dado que la misma nos llega en la Escritura en forma de palabras humanas. Por eso mismo,

«para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a los géneros literarios, puesto que la verdad se propone y se expresa ya de maneras diferentes en los textos diversamente históricos, proféticos, poéticos, o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues, para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en el trato mutuo de los hombres».

La referencia implícita a la encíclica de 1943 es perceptible en el vocabulario empleado desde el comienzo hasta el final de esta cita..., en donde la palabra «historicidad» debe entenderse en sentido bíblico y patrístico, que expresa la íntima relación existente entre evangelio, tomado globalmente, y la «dispensación» de la salvación a través de los acontecimientos de una historia real [224]. De este modo se enlaza directamente con lo dicho en el segundo capítulo de la *Dei Verbum* sobre la verdad revelada en la Escritura.

CUARTA ETAPA (18.11.1993)

El documento último de la Pontificia Comisión Bíblica

El documento, que ha sido prologado por el cardenal Ratzinger, se introduce mediante unas breves consideraciones generales sobre la problemática actual y la finalidad de este documento. Se divide en cuatro partes que se intitulan de la siguiente manera: I Métodos y acercamientos; II Cuestiones de hermenéutica; III Dimensio-

[224] Cf. I. de la Potterie, *La verdad de la Sagrada Escritura y la historia de la salvación según la constitución «Dei Verbum»*, NRT (1966) 149-169.

nes características de la interpretación católica; IV Interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia.

En la primera parte (I) el documento habla de métodos y acercamientos [225]. El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos, por lo tanto de la Biblia. En su estudio se detiene más que en ningún otro de los acercamientos de que habla después. Presenta su historia; sus principios, su descripción, y lo valora: habla de sus ventajas y de sus límites.

Pero el método histórico-crítico no puede bastar. Este deja en la sombra numerosos aspectos de los escritos que estudia. De aquí la necesidad de otros métodos o acercamientos que sirvan de complemento al método histórico-crítico. Hay acercamientos literarios, otros basados en la tradición; hay acercamientos a través de ciencias humanas, acercamientos contextuales. Entre estos acercamientos literarios coloca el documento el análisis retórico, el cual no es nuevo; lo que es nuevo es su uso sistemático para la interpretación de la Biblia y porque se habla de una «nueva retórica» (pp. 37-38); seguidamente coloca el análisis narrativo, acerca del cual hay que distinguir bien el método de análisis y la reflexión teológica (pp. 39-42); finalmente se detiene en la exposición del análisis semiótico, llamado inicialmente con el término general de «estructuralismo».

Luego habla de los acercamientos basados en la tradición. Y la razón es que la Biblia no se presenta como una suma de textos desprovistos de relaciones entre ellos, sino como un conjunto de testimonios de una mis-

[225] Por «método» exegético comprendemos un conjunto de procedimientos científicos puestos en acción para explicar los textos. Hablamos de «acercamientos» cuando se trata de una búsqueda orientada según un punto de vista particular (Documento, p. 29, n. 1).

ma gran Tradición. Entre estos acercamientos distingue: el acercamiento canónico (pp. 45-48), el recurso a las tradiciones judías de interpretación (pp. 48-49) y la historia de los efectos del texto, método que se apoya en dos principios: a) un texto no se convierte en una obra literaria si no hay lectores que le dan vida, apropiándose de él; b) esta apropiación del texto, que puede efectuarse de modo individual o comunitario y toma forma de diferentes dominios, contribuye a hacer comprender mejor el texto mismo (pp. 50-51).

Hay acercamientos por las ciencias humanas. Entre ellos están: el acercamiento sociológico, el acercamiento por antropología cultural, y los acercamientos psicológicos y psicoanalíticos, con sus ventajas e inconvenientes (pp. 51-53; 54-55; 55-57). El documento habla también de acercamientos contextuales. Entre ellos nombra: el acercamiento liberacionista, utilizado en la llamada «teología de la liberación» (pp. 57-60), y el acercamiento feminista, o aceptado por todos los miembros de la Comisión. Al final de esta primera parte expone el origen, ciertas ventajas y más inconvenientes al hablar de una lectura fundamentalista (pp. 63-66) de la Biblia.

En la segunda parte (II) el documento reflexiona sobre cuestiones de hermenéutica en general. Primero de las hermenéuticas filosóficas, cuyos principales protagonistas son Bultmann, Gadamer y Ricoeur. De sus estudios se pueden sacar conclusiones útiles para la interpretación de la Biblia, pero que encierran en sí no pocos riesgos. La hermenéutica de la Escritura inspirada se reduce al estudio del sentido literal, espiritual y pleno (pp. 67-71; 61-77).

La parte tercera del documento (III) está consagrada al estudio de las dimensiones características de la interpretación católica.

«La exégesis católica no procura distinguirse por un

método científico particular. Ella reconoce que uno de los aspectos de los textos bíblicos es ser obra de autores humanos, que se han servido de sus propias capacidades de expresión y de medios que su tiempo y su medio social ponían a su disposición. En consecuencia, ella utiliza, sin segundas intenciones, todos los métodos y acercamientos científicos que permiten captar mejor el sentido de los textos en su contexto lingüístico, literario, socio-cultural, religioso e histórico, iluminándolos también por el estudio de sus fuentes y teniendo en cuenta la personalidad de cada autor (cf. *Divino afflante Spiritu,* EB 557). La exégesis católica contribuye así activamente al desarrollo de los métodos y al progreso de la investigación» [226].

Para evitar ciertos riesgos en el empleo de los diversos métodos, que con frecuencia llevan anejas ciertas cargas de racionalismo o increencia, la exégesis católica debe hacerse en primer lugar dentro de la tradición bíblica, que se apoya en las «relecturas» de la Biblia (pp. 80-81), las relaciones entre el Antiguo y Nuevo Testamento (pp. 81-86); en segundo lugar debe fundarse en la tradición de la Iglesia, que se manifiesta en la confección del canon (pp. 86-88), en la exégesis patrística (pp. 88-90) y en el papel de los diferentes miembros de la Iglesia en la interpretación (pp. 91-94). Los exegetas forman un grupo aparte cuya tarea se describe en las páginas 95-99, donde se habla de: orientaciones generales, investigación, enseñanza y publicaciones. Es de notar como una novedad digna de aprecio el estudio que el documento hace sobre las relaciones de la exégesis católica con las disciplinas teológicas: con la teología dogmática (pp. 101-102), con la teología moral (pp. 102-103) y los puntos de vista diferentes e interacción necesaria (pp. 103-105).

La cuarta parte (IV) está destinada a la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia. Son de notar los párrafos destinados a su actualización y a su incultura-

[226] Documento, p. 79.

ción (pp. 106-110; 110-112). Finalmente, se dedica un apartado al uso de la Biblia en la liturgia (pp. 112-114) en la Lectio divina (pp. 114-115), en el ministerio pastoral (pp. 115-118), en el ecumenismo (pp. 118-120).

Mirada prospectiva: un camino abierto hacia el futuro de la exégesis católica

El documento descrito puede llevar fácilmente a las siguientes conclusiones:

1. La exégesis bíblica cumple, en la Iglesia y en el mundo, una tarea indispensable. Querer prescindir de ella para comprender la Biblia sería una ilusión y manifestaría una falta de respeto por la Escritura inspirada. Reducir a los exegetas a ser meros traductores, como quieren los fundamentalistas, significaría lanzarse a caminos aberrantes, que al mismo tiempo negaría las consecuencias de la encarnación. En efecto, la Palabra eterna se ha encarnado en una época precisa de la historia, en un medio social y cultural bien determinados. Para hablar a los hombres y mujeres, desde el tiempo del Antiguo Testamento, Dios utilizó todas las posibilidades del lenguaje humano, sujeto a la vez a todos los condicionamientos de este lenguaje. Por otra parte es seguro que no todos los cristianos están en condición de hacer las investigaciones necesarias que permitan comprender mejor los textos bíblicos. Esta tarea ha sido confiada a los exegetas, responsables, en este sector, del bien de todos.

2. La naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana. El mensaje bíblico está enraizado en la historia. Por tanto, las inves-

tigaciones diacrónicas serán siempre indispensables a la exégesis. Los análisis llamados sincrónicos no están en grado de reemplazarlas.

3. Una vez cumplida esta investigación diacrónica, los acercamientos sincrónicos son susceptibles de renovar en parte la exégesis y de aportar una contribución muy útil. De hecho, el método histórico-crítico no puede mantener el monopolio; debe tomar conciencia de sus límites y de los peligros que le amenazan. El desarrollo reciente de las hermenéuticas filosóficas, las observaciones hechas sobre la interpretación en la Tradición bíblica y en la Tradición de la Iglesia han arrojado luz sobre diversos aspectos del problema de la interpretación, que el método histórico-crítico tenía tendencia a ignorar. Preocupados, en efecto, de fijar exactamente el sentido de los textos, situándolos en su contexto histórico de origen, este método se muestra a veces insuficientemente atento al aspecto dinámico del significado y los posibles desarrollos del sentido. Cuando no llega hasta el estudio de la redacción, sino que se absorbe completamente en los problemas de las fuentes y la estratificación de los textos, no cumple completamente la tarea de exegeta.

4. Finalmente, por fidelidad a la gran Tradición, de la cual la Biblia misma es un testigo, la exégesis católica debe evitar, en cuanto sea posible, ese género de deformación profesional y mantener la identidad de disciplina teológica, cuya finalidad principal es la profundización de la fe. La exégesis católica no tiene el derecho de asemejarse a una corriente de agua que se pierde en la arena de un análisis hipercrítico. Tiene que cumplir, en la Iglesia y en este mundo, una función vital, la de contribuir a una transmisión más auténtica del contenido de la Escritura inspirada. Todo un programa y visión consolador para el futuro que nos espera a los estudiosos de la Palabra de Dios, viva y enérgica, más tajante que una espada de dos filos (Heb 4,12).

De todo este documento tenemos un juicio autorizado en el discurso anteriormente comentado. En él se dice: 1) «Lo que impresiona a simple vista en este documento es la apertura de espíritu con que ha sido concebido. Se pasa revista a los métodos, los enfoques y las lecturas realizadas hoy en la exégesis y, a pesar de algunas reservas a veces graves que hay que expresar, se admite en casi todos ellos la presencia de elementos válidos para una interpretación integral del texto»; 2) «Otro rasgo característico de esta síntesis es *su equilibrio y su moderación.* En su interpretación de la Biblia, sabe armonizar la diacronía y la sincronía, reconociendo que las dos se completan y son indispensables para que surja toda la verdad del texto y satisfaga las exigencias legítimas del lector moderno»; 3) «Por último, es posible descubrir el énfasis que este documento pone en el hecho de que *la palabra bíblica operante se dirige universalmente, en el tiempo y en el espacio, a toda la humanidad*». Si la «Palabra de Dios... se hace semejante al lenguaje humano» (DV 13), es para que todos la entiendan. No debe permanecer lejana, «porque... no es superior a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance... Sino que está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica» (cf. Dt 30,11.14). De ahí la necesidad de la *actualización* y de la *inculturación de la Biblia,* de las que habla el papa en el número 15 de su discurso.

Conclusión general

En la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) León XIII dedica unas pocas frases en la introducción al tema de la revelación (EB 81), pero indicaba desde el principio su fin preciso, es decir: recomendar el estudio de la Sagrada Escritura sobre todo ante el peligro cada vez mayor que existía en aquel tiempo, el racionalismo (EB 100); el tono principal del documento es de tipo apologético.

La encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920) de Benedicto XV era de caracter más pastoral; pero la orientación apologética no estaba ausente de ella, en cuanto atacaba a aquellos que de alguna manera querían limitar la inerrancia de la Biblia (EB 43). Es un problema que se trató más en detalle en el concilio Vaticano II, y que dio ocasión a duros contrastes.

La encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pío XII es más serena y doctrinal, y también más atrevida: su importancia, admitida por todos, radica en el hecho de que no sólo permite, sino que prescribe oficialmente a los exegetas católicos usar los métodos críticos en el estudio de la Biblia. Pero la perspectiva teológica no está ausente de ella. Pío XII pedía a los exegetas poner sobre todo en claro en la Biblia la «theologica doctrina de rebus fidei et morum» (EB 551), y al mismo tiempo ponía en guardia a los exegetas en contra de la interpretación que «algunos llamaban mística y espiritual» (EB 552), idea que repetirá en la *Humani Generis* (1950), en la cual el papa invita a la prudencia ante la «nueva exégesis», llamada «simbólica o espiritual» (EB 388). Esto no obstante, el papa Pío XII, con ciertas reservas, invita a los exegetas católicos a buscar el sentido espiritual en la Biblia (EB 553). Esta encíclica significa el punto final de la crisis modernista. Sus méritos deben ser valorados en el plano académico y metodológico del estudio crítico de la Biblia. Pero, excepto el título, la encíclica no habla del Espíritu Santo y de cuanto implica la inspiración para la interpretación de la Sagrada Escritura. En ella no se encuentra todavía el amplio horizonte que habría de abrirse con el concilio Vaticano II.

Este concilio no ha querido afrontar los errores del tiempo, sino que ha buscado profundizar serenamente en la propia fe, en la óptica de la historia de la salvación. Otra diferencia entre el Vaticano II y los anteriores documentos es ésta: la relación entre Magisterio y Escritu-

ra. Hasta los tiempos recientes el Magisterio se presentaba como guía y juez en materia de interpretación de la Biblia. Esto es cierto y teológicamente justo, pero incompleto. Es verdad, los anteriores documentos dicen que la interpretación de la Biblia no ha sido confiada «a los juicios privados de los doctores», sino «al Magisterio de la Iglesia». Tal doctrina está recogida por la *Dei Verbum,* pero con otro espíritu. Se lee en el número 10: «El oficio de interpretar auténticamente la Escritura es confiado al Magisterio vivo de la Iglesia...», pero en el número 12 dice que el trabajo de los exegetas sirve para que «madure el juicio de la Iglesia». Y añade:

> «Cuanto, en efecto, es dicho aquí sobre el modo de interpretar la Escritura, es sometido en última instancia al juicio de la Iglesia...».

Donde hay que notar la expresión «en última instancia», que impide pensar en que el largo y paciente trabajo de los exegetas sea inútil y sustituible por las decisiones del Magisterio. Por otra parte, lo que es nuevo también es la afirmación de que

> «este Magisterio no es superior a la Palabra de Dios, sino que la sirve, al enseñar sólo lo que ha sido transmitido...».

Estos textos en los que el Magisterio y la Iglesia se declaran religiosamente dependientes de la Palabra de Dios, dan un tono nuevo, muy evangélico: cosa muy importante no sólo en el plano teológico, sino también en el plano ecuménico. Otros objetos principales reflejados en el Vaticano II son también: la relación entre la Biblia y la teología, la cuestión de la verdad de la Escritura y la «interpretación según el Espíritu en que fue escrita».

Todos los documentos posteriores a la constitución Dei Verbum culminan con el publicado el 18 de noviembre de 1993, cuyo contenido fundamental hemos ofrecido y que ha sido expresamente aprobado por el papa felizmente reinante.

José María Caballero Cuesta, natural de Burgos, realizó sus estudios de humanidades en los seminarios de Astorga, Salamanca y del mismo Burgos. Después de terminados los cursos de teología en el Seminario conciliar, fue enviado a Roma para completar sus estudios teológicos. En la Gregoriana obtuvo la licenciatura en Sagrada Teología. Seguidamente estudió durante tres años en el Pontificio Instituto Bíblico, consiguiendo asimismo la licenciatura en Sagrada Escritura. Después de una estancia en la Casa de Santiago de Jerusalén por algún tiempo y de la asistencia a las clases de M. Schmaus y O. Kuss en la Universidad de Múnich, obtuvo el grado de doctor en Teología Bíblica en la Universidad de Salamanca con la lección de su tesis sobre «La restauración de Israel según el profeta Jeremías». Desde entonces ha dedicado toda su vida a la explicación de la Sagrada Escritura, primero en el Seminario y luego en la Facultad de Teología de la ciudad de Burgos, donde estuvo al frente del Departamento de Sagrada Escritura con lenguas bíblicas y materias afines. En la colección «Teología a distancia» de dicha Facultad ha publicado dos voluminosos libros: *Introducción general a la Biblia* y *Una aproximación a los evangelios.* Ha publicado con regularidad numerosos artículos y recensiones de libros en revistas especializadas. Actualmente sigue impartiendo cursos para licenciados y dirige tesis.